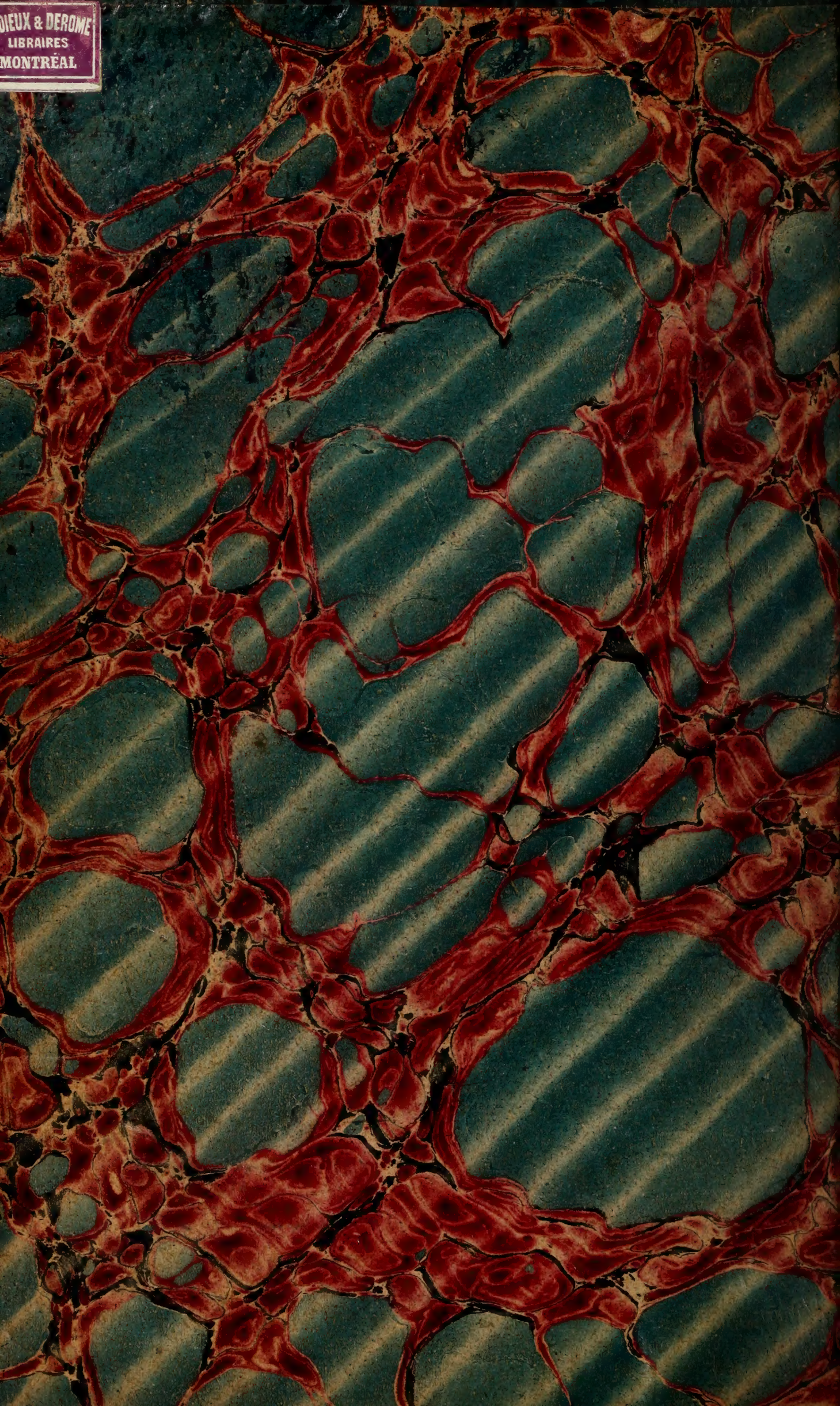
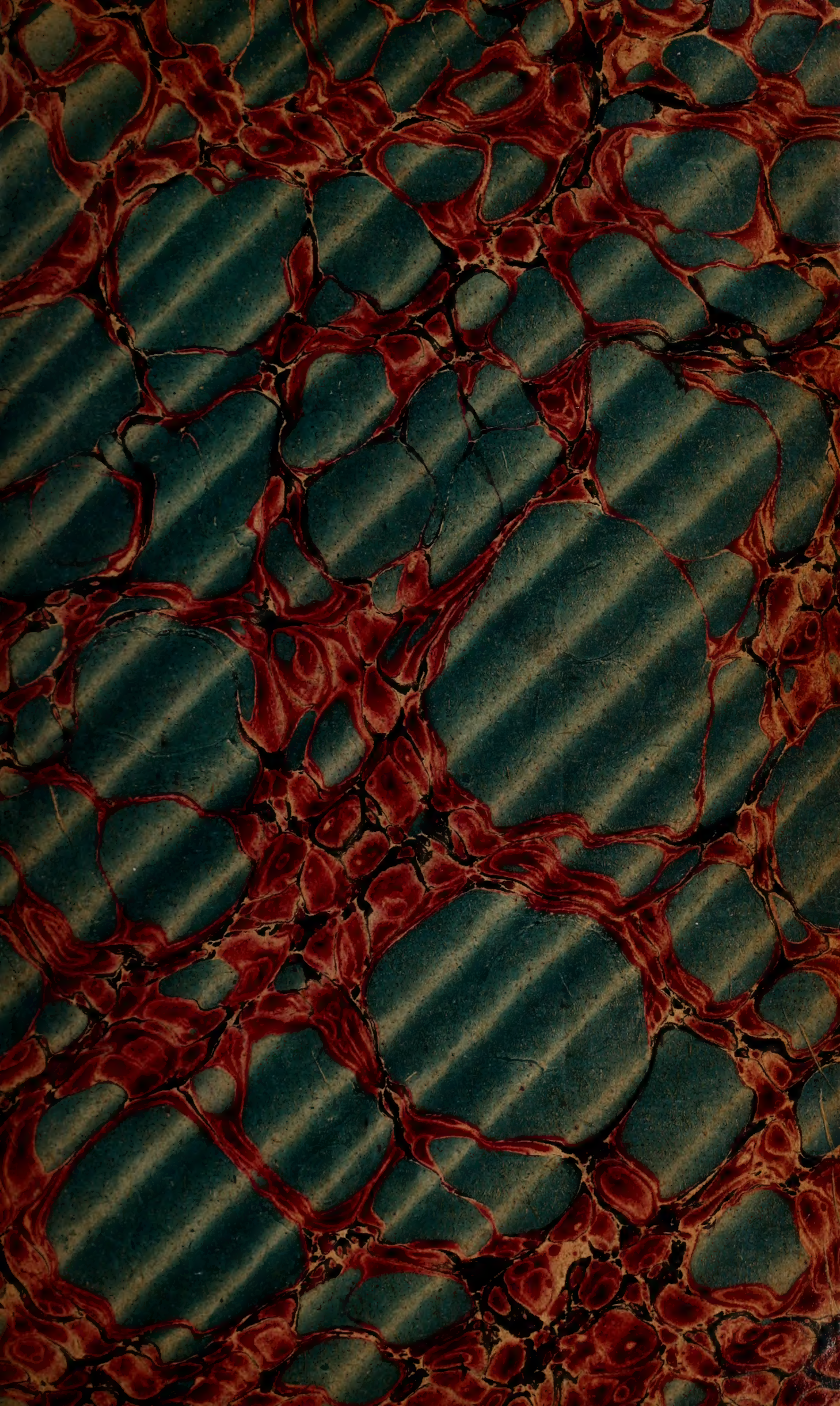






1858

THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU

R. P. PERRONE

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU

R. P. PERRONE

RECTEUR DU COLLÉGE ROMAIN DES JÉSUITES

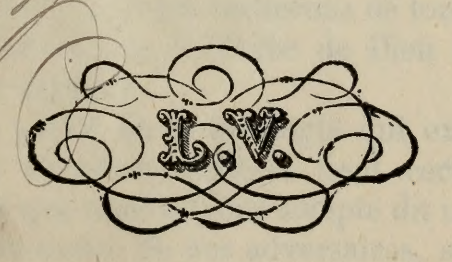
TRADUITE SUR L'ÉDITION MIGNE

AUGMENTÉE DU TRAITÉ SUR L'IMMACULÉE CONCEPTION

Par MM. VÉDRINE, BANDEL et FOURNET

TOME TROISIÈME

CINQUIÈME ÉDITION



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

1877

TRAITÉ
DE L'INCARNATION.

PRÉFACE.

« C'est un grand mystère de piété, dit l'Apôtre, qui a été
» manifesté dans la chair, autorisé par l'esprit, manifesté aux
» anges, prêché aux nations, cru dans le monde, reçu dans la
» gloire (Tim., III, 16). » Mais la profondeur de ce mystère a aveuglé les ignorants qui veulent mesurer les œuvres de Dieu d'après l'étendue de leurs sens. Aussi, en tous temps, le mystère de l'Incarnation eut-il des ennemis acharnés. Ils sont de deux espèces : il en est qui nient purement l'incarnation ; il en est d'autres qui altèrent la croyance véritable sur ce même mystère. A la première classe appartiennent les Juifs et les incrédules, et presque, dans ces derniers temps, les rationalistes qui leur sont venus en aide ; et la seconde renferme les hérétiques de noms divers qui l'ont attaqué.

Comme nous avons affaire aux uns et aux autres, pour plus de clarté, nous diviserons ce Traité en deux parties principales ; dans la première, nous embrasserons tout ce qui se rapporte au Messie, et dans la seconde, nous traiterons de tout ce qui concerne le Christ lui-même ou le Verbe de Dieu fait chair, et de l'économie de ce mystère.

Or, s'il est une partie de la théologie qui exige tous nos soins, toute notre attention, celle-là tient certainement la première place, soit que nous tenions compte du nombre, de la violence et de la constance de nos adversaires, soit que nous considérions la gravité et les difficultés de la question elle-même. C'est donc sous l'égide de Dieu, l'esprit sans cesse en éveil et attentif, que nous allons ici entreprendre le combat de la foi, commençant par la première question que nous avons posée.

PREMIÈRE PARTIE.

DU MESSIE CONTRE LES HÉBREUX.

Tout ce qui a trait à la doctrine du Messie peut se réduire à la promesse qui en fut faite, à l'attente où l'on fut de lui, à l'époque de son avènement, aux charges et aux offices qui lui incombèrent, et enfin à la personne en qui s'est accompli tout cela. Nous traiterons par conséquent toutes ces questions par ordre et dans autant de chapitres.

CHAPITRE PREMIER.

PROMESSE ET ATTENTE DU MESSIE.

Cet article est l'objet de deux erreurs diverses : l'une, c'est l'erreur de ceux qui nient que Dieu ait jamais promis le Messie, et que les Juifs l'aient attendu ; l'autre, c'est l'erreur de ceux qui, dans l'hypothèse que Dieu ait promis le Messie et que les Juifs l'aient attendu, pensent que ce nom de Messie ne désigne pas une personne particulière et déterminée, mais simplement un libérateur temporel quelconque. La première erreur a pour patrons tous ceux, surtout parmi les Allemands (1), qui

(1) Vers la fin du siècle dernier, quand l'envie d'innover en tout et de renverser les fondements de la foi qui existait alors se fut longuement étendue, qu'elle eut pénétré dans les esprits protestants de l'Allemagne, qu'elle eut pris de l'extension, on vit paraître cette invention mensongère, que les Juifs n'avaient pas cru au Messie futur avant David, et que c'était sous ce roi belliqueux, qui avait étendu et leur réputation et leur empire, qu'ils se prirent à espérer qu'un jour viendrait où ils auraient l'empire de l'univers ; que, guidés par leur imagination seule, ils firent du roi, sous lequel cela devait se réaliser, leur Messie. Henri Etienne écrivit un livre tout entier sur ce sujet, livre qui fut publié à Nuremberg en 1787.

La chose en vint même au point qu'en 1792, une société de théologiens de Harlem, en Hollande, proposa un prix à celui qui résoudrait le mieux cette question : Y a-t-il, dans l'Ancien-Testament, des prophéties qui concernent réellement Jésus-Christ? Ce prix fut gagné par J. Koninemberg, qui nia l'existence de ces prophéties. Cette élucubration fut ensuite publiée, et Eichhorn, après l'avoir relatée dans *sa Biblioth.*, tom. VIII, p. 334, et l'avoir fait précéder de l'histoire et de l'occasion qui en fut la cause, ajoute : « Ce

pensent qu'il n'est fait mention nulle part dans l'Ecriture, et bien moins encore dans le Pentateuque, de cette promesse, et qui ne regardent l'attente du Messie que comme un espoir consolateur né dans les derniers temps de la république judaïque, et provenant d'une interprétation vicieuse de certains passages obscurs de quelques prophètes. L'autre erreur découle du principe posé naguère par Salvador, qui prétend que l'Ecriture ne parle d'aucun Messie particulier et déterminé qui ait été promis, et qu'elle ne parle que de tout libérateur temporel en général qui a vengé le peuple juif, qui l'a mis en possession de sa liberté après l'avoir arraché à l'oppression et à la servitude, et qui lui a assuré le repos. Et il en conclut qu'il y a eu autant de Messies que le peuple juif eut de libérateurs, issus non-seulement de la nation juive, mais encore des nations étrangères, et même parmi les idolâtres, entre autres Cyrus, qui, dans les Ecritures, est appelé *Christ* ou Messie. Et dans cette hypothèse on peut dire que le Messie est venu, ou qu'il est encore à venir (1).

Les saint-simoniens admettent à peu près la même erreur, car ils soutiennent que le Messie, ce n'est autre chose que le protecteur, le défenseur quel qu'il soit de la liberté politique, ou même le restaurateur moral de la nature humaine, et que par conséquent il peut être multiple, il peut même se faire que ce soit une femme (2).

Nous serions sans doute en droit de ne pas nous occuper de tous ces adversaires-là, si les rationalistes ne leur eussent fourni des armes en ruinant, sous un vain apparat d'érudition, toute la *doctrine du Messie,* ou, comme ils l'appellent, le *messianisme,* ou la *christologie des Juifs.* Car, dans l'hypothèse de ces hommes-là, le Messie ne serait autre chose que le créateur ou le fondateur d'un empire où l'on jouirait d'un bonheur par-

» qui, en Hollande, faisait l'objet de ce doute, n'était plus l'objet d'une » question en Allemagne; il n'y avait plus rien de neuf à dire sur ce point; » il y avait cinq ans qu'on l'avait traité avec la plus grande liberté. » Voy. J.-Nep. Alber e Sch. *Pieuses instit. hermén. d'Ecriture sainte,* Pesth, 1817, tom. I, Prolégomènes, p. 40 et suiv. Voltaire avait déjà émis l'opinion consolatrice d'un Messie futur, dans son ouv. int. Fragments sur divers sujets, par lett. alphabétiq., art. *Messie,* éd. Genève, 1777, tom. XXVIII.

(1) Hist. des institutions de Moïse et du peuple hébreu, par J. Salvador, Paris, 1828, tom. III, sec. part., liv. IV, *des Prophéties de Moïse et des Messies.*

(2) Que l'on se rappele ici ce que nous avons écrit plus haut, Traité de Dieu, n. 237; on peut aussi consulter Rosmini, Fragments d'une histoire de l'impiété, Milan, 1834, où il parle longuement de cette doctrine.

fait, d'une espèce d'âge d'or, décrit diversement par les prophètes et promis à la nation juive, et surtout à la société des vrais adorateurs de Dieu, qui doit être établie sur la terre pour y vivre honnêtement et dans le bonheur, et qui doit se continuer dans la vie future, où elle sera enrichie d'un nouveau bonheur; et l'on trouve dans l'Ancien-Testament des traces de cette espérance (1).

Afin donc de couper court à toutes ces inventions mensongères et de jeter les bases de tout ce que nous allons établir dans la première partie de ce traité, il nous faut faire deux choses : nous devons démontrer 1. que Dieu promit un Messie, et que les Juifs l'attendirent dans tous les temps; 2. que c'était un Messie particulier, spécial, unique et déterminé qui avait été promis. Quant à la dernière erreur, qui touche à la qualité du Messie, il nous sera plus facile de la résoudre quand nous traiterons des devoirs et des charges du Messie.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu promit aux Hébreux, dans la loi, un Messie, et ils l'attendirent dans tous les temps.

Dieu promit un Messie dans la loi (2), et les Juifs l'attendirent dans tous les temps, si 1. cela est clairement exprimé dans les Ecritures, surtout dans le Pentateuque ; si 2. la tradition constante et non interrompue des Hébreux anciens et modernes le confirme, de même que celle de tous les peuples.

Quant aux oracles des Ecritures, on sait la menace que Dieu, Gen., III, 15, fit au serpent, ou plutôt au démon qui s'était revêtu de l'enveloppe du serpent; voici ses paroles : « J'établirai une inimitié entre la femme et toi, entre ta postérité et sa postérité ; elle t'écrasera la tête, et tu chercheras à la mordre au talon. » Aussi est-ce avec justice qu'on appelle

(1) Tel est, çà et là, le langage des rationalistes et des membres modernes des sociétés bibliques. Voy. Wegscheider, Instit. théol. chrét. dogm., § 120, n. 1. Mais vainement il cite Schoettgen, qui, comme nous le verrons, lui est pleinement opposé. B. Koppe, dans son Nouv.-Test. grec annoté, publié à Gœttingue, 1791, vol. VI, ép. aux Thess., *Formules du royaume du Christ,* Nouv.-Test., fait tous ses efforts pour prouver que la seule idée que les Hébreux eurent du *royaume* du Christ ne fut que l'idée d'un royaume théocratique temporel, et, ce qui est plus étonnant encore, c'est que *Jésus lui-même* était imbu de cette opinion.

(2) Sous le nom de *loi,* on entend, on le sait, les cinq livres de Moïse, et c'est dans ce sens que nous établissons la proposition.

en divers endroits ces paroles un *message anticipé* (*proteu aggelion*), puisque c'est par ces paroles que Dieu promit, pour la première fois, que la postérité de la femme écraserait un jour la tête du serpent ou du démon; que l'homme romprait les liens de cette servitude où l'avait jeté le péché, et recouvrerait sa liberté; et c'est dans ce sens que l'antiquité tout entière a entendu ce texte. On lit en effet, Sagesse, II, 24, que « *la* » *jalousie* du démon introduisit le péché dans le monde; » Jésus-Christ impute aussi, saint Jean, VIII, 44, la chute de nos parents au démon; et il est dit expressément, Apoc., XII, 9 : « Et ce grand dragon, *cet ancien serpent*, qui est appelé le » diable et Satan, qui séduisit tout le monde (1). » Aussi les Juifs appellent-ils çà et là le prince des mauvais démons *l'ancien serpent* (2). Quant aux documents qui établissent que cette croyance exista chez les anciens peuples de l'Asie, nous les avons cités en son lieu (3). Il est donc indubitable qu'il s'agit, dans ce passage, de la chute où le démon précipita nos premiers parents, et par conséquent de leur délivrance, comme de la délivrance du genre humain tout entier, et du péché, et de la servitude du démon, qui doit être opérée par le Messie ou le Sauveur promis (4).

Dieu réitéra de temps en temps cette promesse dans les siècles suivants, pour en conserver toujours vivant le souvenir; plus même le temps où elle devait s'accomplir approchait, plus aussi les oracles devenaient nets et précis, afin d'en conserver dans l'esprit des hommes l'espérance et de les consoler. Dieu promit en effet, à Abraham, Gen., XII, 3, XVII, 18,

(1) Voy. le texte grec.

(2) Eisenmenger a recueilli les passages des écrits des Juifs, dans son ouv. intit. Judaïsme dévoilé, vol. I, p. 822.

(3) Tom. III, n. 380, note *a*.

(4) Corneille de Hase a publié sur ce sujet une savante dissertation intitulée *De protevangelio paradisiaco Diatribe*, divisée en neuf chapitres, où il examine et défend, à tous les points de vue, cette prophétie, qu'il appelle *l'oracle des oracles*. Elle se trouve dans le Trésor théologico-philologique des dissertations, etc., Amsterdam, 1701, vol. I, fol. p. 67 et suiv. Voy. aussi Sherlock, l'Usage et les fins de la prophétie, traduit de l'angl., Paris, 1754, tom. I, discours 3, p. 100. *Du Fameux oracle de la Genèse*, III, 15; cette preuve y est aussi longuement développée. Voy. Nicolaï, S. J., Leçons sur la Genèse, leç. 27, 28. Vainement Ammon a-t-il soutenu que cet oracle, appelé *protévangélique*, s'expliquait mieux du genre humain tout entier et des serpents que d'un seul descendant de la femme. Cette invention avait été réfutée depuis longtemps par Pierre Cunæus, diss. 3, sur la République des Hébreux, dans le Trésor d'Ugolini, tom. III, p. 819, 829 et suiv.

XXII, 18, de bénir tous les peuples dans sa postérité; il réitéra ces promesses, Gen., XXV, 4, et XXVIII, à Isaac et à Jacob. Mais il est évident qu'il s'agit, dans ces passages, de la bénédiction que l'on devait obtenir par le Sauveur promis, comme nous le voyons par la tradition et l'interprétation des Hébreux, d'après lequel l'Apôtre, Gal., III, 8, l'entend du Messie et l'explique en ces termes : « Aussi, prévoyant (Dieu) dans » l'Ecriture qu'il justifierait les nations par la foi, il l'a » annoncé à l'avance à Abraham, lui disant qu'en lui seraient » bénies toutes les nations de la terre (1). » Ces paroles sont la réponse à l'explication que nos exégètes modernes donnent de la connaissance qu'Abraham avait de Dieu, connaissance qui devait se communiquer aux nations. C'est aussi ce que confirment la célèbre prophétie de Jacob et les prédictions des autres prophètes, où sont indiqués et le temps où viendra le Messie, et le lieu où il naîtra, et ses autres propriétés, comme aussi les devoirs et les charges qui lui incomberont, prophéties que nous expliquerons une à une par la suite.

Aussi toutes les sectes des Juifs, savoir, celle des pharisiens, des sadducéens, des esséniens, des hérodiens, parmi les anciens, des karaïtes, parmi les modernes, qui rejettent les traditions (2), et celle des rabbinites, qui l'admettent avec l'Ecriture, crurent-elles toutes unanimement à l'avènement du Messie. C'est aussi ce qui a fait que, quoique les Samaritains se fussent séparés de la tribu de Juda longtemps avant la captivité de Babylone, et qu'ils n'admissent que le Pentateuque seul, ainsi que le veulent au moins la plupart des savants (3),

(1) Voy. le texte grec; le v. 14 est encore plus exprès.

(2) Flavius Josèphe parle des anciennes sectes des Juifs, dans ses Antiquités, liv. XVIII, c. 2. Quant aux sectes des Juifs modernes, Carpzovius, entre autres, en parle dans l'introduction qu'il a mise en tête de la Théologie judaïque dont il a fait précéder la nouvelle édition du Bouclier de la foi, de Raymond Martini, qu'il a publiée, Leips., 1687, c. 3, 4, 5, où il démontre que la secte *rabbinitique* n'est qu'un développement des pharisiens, et que celle des *karaïtes* n'est qu'une branche des sadducéens. Il y a, en Europe, une foule de rabbinites qui admettent, outre les écrits de Moïse et des prophètes, les traditions orales consignées dans le Talmud, et qui pensent qu'elles doivent servir de règle de conduite, et qu'il faut les admettre et les observer à l'égal de la loi. C'est surtout en Orient qu'il y a des karaïtes, et ils rejettent à la fois et la loi orale et les traditions thalmudistes; ils n'admettent pour fondement de leur croyance que les livres de Moïse et des prophètes. Quant aux karaïtes, on peut consulter la dissert. de Jacq. Triglandius, et la diss. de Lévini Warner, Trésor d'Ugolini, tom. XXII.

(3) Voy. J. Morin, Exerc. ecclésiastiques sur les deux Pentateuques des

comme livre sacré; que les Samaritains, dis-je, crurent néanmoins, eux aussi, à la promesse que Dieu avait faite d'envoyer le Messie, ce que l'on voit par les paroles de saint Jean, IV, 25-29, 42. C'est aussi ce qui fit que Jésus-Christ et les apôtres n'eurent jamais à discuter ni sur cette promesse, ni sur cette attente, car tout le monde alors était persuadé, soit que Dieu avait promis le Messie, soit que cette promesse était l'objet des vœux de tous ; c'est ce qu'on voit à la plus simple lecture du Nouveau-Testament.

Cette croyance des Juifs était si connue, qu'elle se répandit même parmi les peuples de l'Orient, comme l'attestent et Suétone et Tacite. Le premier dit en effet : « Il était admis » dans l'Orient, en vertu d'une croyance *ancienne et constante,* qu'il était écrit qu'en ce temps des hommes partis de » la Judée s'empareraient de l'empire du monde (1). » Quant au second : « Il y en avait plusieurs, dit-il, qui croyaient qu'il » était écrit, dans les anciens livres des prêtres, qu'en ce » temps l'Orient s'élèverait, et que des hommes partis de la » Judée triompheraient de l'empire du monde (2). » Aussi le principe théologique de tous les peuples de l'Orient, qui consistait dans l'attente d'un médiateur qui devait réconcilier l'homme avec Dieu, nous est transmis par l'ancienne tradition. « C'est pourquoi, dit Plutarque, cette croyance, qui remonte » aux temps les plus reculés, a été transmise par les théologiens et les législateurs, soit aux poètes, soit aux philosophes; elle ne vient d'aucun auteur connu d'une manière » certaine; c'est une croyance répandue chez une foule de » peuples non-seulement barbares, mais même grecs; elle est » inébranlable, indestructible; elle n'est pas seulement consignée dans les écrits et les traditions, elle fait encore partie » des mystères et des sacrifices, etc. (3), » savoir du *médiateur* des deux principes, que les Perses appellent *Mithra.* On trouve, au rapport des savants, des preuves de cette tradition chez les Egyptiens, les Chaldéens, les Zabiens ou Sabéens, les

Samaritains, Paris, 1631, diss. 1, § 8; Jahn, Archéologie biblique, Vienne, 1814, § 326.

(1) Suétone, Vespasien, c. 4, édit. Tur., 1824, tom. II, œuv.

(2) Hist., liv. V, c. 13.

(3) D'Isis et Osiris, édit. Paris, 1624, tom. II, p. 369. Il rapporte ensuite la doctrine des deux principes opposés, et le *médiateur* admis par Zoroastre, et après lui par les Perses et les autres peuples d'Orient et d'Occident.

Grecs, les Romains, et même chez les Chinois, les Indiens, les Japonais, les Américains et les autres peuples (1), au point que le docte Pideaux a pu dire en toute vérité que l'attente ou la nécessité d'un médiateur de Dieu et des hommes est une croyance qui, chez *presque tous les peuples*, a prévalu dès le principe (2).

Ceci posé, nous raisonnons ainsi qu'il suit : Il s'agit ici d'une question de fait, savoir, si Dieu a promis ou non, surtout dans la loi, un Sauveur ou un Messie, et si les Hébreux ont attendu ce Messie dans tous les temps. Mais, d'après les preuves que nous en avons données, l'une et l'autre chose sont certaines; donc, ce que nous voulions démontrer est positif.

Objections.

I. *Obj.* 1. L'attente et la croyance au Messie ne fut qu'une espèce d'espoir consolateur qui se propagea dans les derniers temps parmi le peuple hébreu, 2. et qu'une dérivation d'une fausse interprétation de la leçon des prophètes, dont il n'est parlé ni dans le décalogue, ni dans le Lévitique, ni dans les autres livres de Moïse, qui contiennent le sommaire de tous les points principaux de la religion hébraïque; 3. il n'y est dit nulle part *croyez au Messie*. Telles sont les assertions de Voltaire (3), et d'Orobe avant lui (4); c'est pourquoi, 4. ajoute

(1) Voy. Mémoires de l'acad. des inscript., t. XXXI, par M. l'abbé Mignot, p. 81 et suiv., et 207, suiv. Biblioth. universelle de Genève, 1822, tom. XX; Littérature, art. *Religion; Tableau de l'état actuel du christianisme sur le globe,* esquissé par Henri Zschokke, quatr. extrait, *Amérique,* p. 12. Le fanatisme protestant de cet auteur fait pourtant qu'il exalte toujours le protestantisme au-dessus du catholicisme. Aussi n'épargne-t-il pas les mensonges, les calomnies et les faussetés pour arriver à ses fins. Maurice's, Hist., voyez Hindostan, vol. II, book IV; il y démontre évidemment que ce fut là la croyance de tous les Indiens. L'auteur de la Vie de Confucius prouve que telle fut aussi la croyance des Chinois de Siam-Kiâo; de même que le Père Intorcetta, S. J., Vie de Confucius, comme aussi des Japonais, des Mexicains, etc.; voy. aussi Ramsay, Disc. sur la mythologie, Paris, 1728, p. 9 et suiv.

(2) Hist. des Juifs, 1 part., liv. III, t. I, p. 393, Paris, 1726.

(3) Pass. cit.

(4) Dans Philippe de Limborch, Vérité de la religion chrét., Conf. amicales, Gand, 1687. Orobe, dans son premier écrit adressé à Limborch, débute comme il suit : « Comme la foi au Messie rédempteur futur n'était pas moins » nécessaire dès la création du monde que la foi au Dieu créateur, et que » même elle était plus nécessaire, parce qu'on ne peut pas croire au Messie » sans supposer Dieu, et qu'on peut à la rigueur croire à Dieu sans croire au » Messie, ne peut-on pas se demander pourquoi Dieu recommande si souvent » et si clairement au peuple juif, dans l'Anc.-Test., de croire à lui, pendant » qu'il ne dit nulle part de croire au Messie, en qui pourtant était le salut?

Salvador (1), on doit dire que l'idée du Sauveur ou du Messie est née des menaces et des promesses divines, 5. et que, comme cette idée n'est pas formellement contenue dans les cinq livres fondamentaux, elle n'est, à aucun point de vue, un article de foi pour les Hébreux, quoique Maimonides prétende le contraire; ou celui que le rabbin Joseph Albo décrie sous ce nom, parce qu'il a trop amplifié le nombre des articles fondamentaux de la loi mosaïque, au nombre desquels il classe l'attente du Messie. 6. Albo fut précédé de Hillel, président du sanhédrin avant la ruine de Jérusalem, et qui prétend qu'il n'y a pas un seul Israélite qui attende le Messie. Donc :

Rép. 1. *N.* Car cette assertion est opposée à un fait. Comment rendre raison autrement de cet accord, de ce consentement unanime de toutes les sectes à admettre cet article de foi; et, ce qui surtout est capital, comment les Samaritains, qui se séparèrent de la tribu de Juda environ quatre cents ans avant la captivité de Babylone, et qui, d'après le sentiment le plus probable, admirent le seul Pentateuque pour livre sacré, souscrivirent-ils à cet article? Certes, les Indiens et les Chinois, chez qui cette croyance remonte aux siècles les plus reculés de leur empire, n'eussent pas souscrit non plus à cette croyance admise de presque tous les peuples.

2. On en déduit encore que la seconde assertion, qui consiste à dire que ce fut la lecture des prophéties qui fit naître cette espérance, est fausse aussi, soit parce qu'elle est gratuite, sans preuves et sans témoins, soit parce que les preuves tirées du Pentateuque, que nous avons citées et que nous citerons bientôt encore, la réfutent pleinement; soit enfin parce qu'elle est opposée à la croyance et à la tradition formelle de la nation israélite tout entière.

Il ne faut pas s'étonner que le décalogue ne fasse pas mention du Messie, puisqu'il trace plutôt ce qu'il faut faire que ce qu'il faut croire, et cette observation s'applique aussi au Lévitique, car il ne contient que l'institution du sacerdoce et de l'ordre lévitique, et ce qui concerne le culte extérieur et les cérémonies de la religion mosaïque.

» Et, s'il l'a fait, il faut qu'il y ait un endroit quelconque où Dieu ait commandé et ait dit expressément qu'il est absolument nécessaire aux hommes, » pour être sauvés, de croire au Messie, et que celui qui n'y croira pas sera » damné, etc. »

(1) Pass. cit.

Il est faux enfin qu'il ne soit pas fait mention de la promesse du Messie dans les autres livres de Moïse. Car, outre les passages principaux de la Gen., III et XLIX, que nous avons cités, les paroles suivantes de Moïse, Deut., XVIII, 15, sont claires : « Le Seigneur suscitera du milieu de votre nation, » parmi vos frères, un prophète, comme il l'a fait de moi : » vous l'écouterez; » ou encore les paroles suivantes de Dieu lui-même, ibid., 18 : « Je susciterai du milieu de leurs » frères un prophète semblable à toi, et je parlerai par sa » bouche, et il leur dira tout ce que je lui commanderai de » leur dire, et je punirai celui qui refusera d'écouter ce qu'il » leur dira en mon nom. » Non-seulement les rabbins de l'ancienne synagogue, mais encore la tradition tout entière démontre que ces paroles doivent s'entendre du Messie, et non de la succession des prophètes, comme le dit Salvador après Orobe (1); c'est cette croyance qui fit que saint Pierre et saint Etienne, celui-ci au livre des Actes, III, 22, celui-là, VII, 37, les expliquèrent ouvertement et publiquement du Messie dans leurs discours, sans que les Juifs les en reprissent. Et, depuis Moïse, il ne s'est pas élevé dans Israël un seul prophète comparable à lui, soit par la puissance, soit par le pouvoir de prophétiser, soit enfin par l'espèce d'intimité où il était avec Dieu, le Messie seul excepté, comme on en voit la remarque au dernier chap. du Deut., v. 10 (2). D'où l'on conclut que Moïse parlait du Messie, ce qu'atteste Jésus-Christ lui-même parlant aux Juifs, saint Jean, V, 46 : « Si » vous croyez à Moïse, peut-être croirez-vous aussi à moi, » car c'est de moi qu'il a écrit. »

(1) Voy. Raymond Martini, O. P., Bouclier de la foi, avec les remarques de Jos. de Voisin, édit. Carpzovi, p. 161, 474, et surtout p. 886, §§ 9 et suiv.; c'est cette édit. que je citerai dorénavant.

(2) Eusèbe, Démonst. évang., l. III, c. 2, où il établit longuement les rapports qui existent entre Moïse et Jésus-Christ, et surtout le ministère de législateur et de rédempteur.

Dans le Catéchisme judaïque publié sur le texte hébreu, d'après l'édition de la synagogue d'Amsterdam, par Carpzovius, dans son introduction à la Théologie judaïque, c. 9, et qui a pour titre *Livre de la bonne doctrine,* art. 7, on propose quatre choses qui font que Moïse excelle parmi les autres prophètes; chacun peut les y voir, p. 48 et suiv.; c'est aussi ce que fait élégamment le rabbin Abarbanel, cité par J. Meyer, Traité des temps sacrés, Trésor d'Ugolini, t. 1, p. 533; voy. aussi M.-G.-Fréd. Meinhart, Diss. sur Moïse prophète, rapportée dans le Trésor théologico-philolog., ou Dissertations sur les passages les plus importants de l'Anc. et du Nouveau.-Test., Amsterdam, 1701, vol. I, p. 384 et suiv.

Rép. 3. *D.* En termes précis, *C.* en termes équivalents, *N.* comme on le voit par ce que nous venons de dire. J'ajouterai que l'obligation de croire au Messie naît de la manifestation ou de la révélation du Messie promis, comme l'obligation de croire en Dieu découle de la manifestation même de Dieu, bien qu'il ne soit écrit nulle part *croyez en Dieu,* comme Limborch (1) en fait la remarque en répondant à Orobe.

Rép. 4. *N.* L'idée du Messie, en effet, ou la connaissance et l'attente de ce même Messie, est née de la promesse qui en fut faite à nos premiers parents, Gen., III, promesse souvent renouvelée à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Juda, etc., ainsi que l'établit ce que nous avons dit dans les preuves; les menaces et les promesses divines ne firent donc, tout au plus, que l'alimenter, la conserver. Les prophètes ne cessèrent pas de l'annoncer, comme le constatera plus clairement encore ce que nous dirons plus tard. Tels sont les fondements d'une attente qui était si profondément ancrée dans l'esprit de la nation juive, que rien ne put l'en arracher jamais. C'est encore à tort que nos adversaires prétendent que la mission du Messie, dans l'esprit des Juifs, n'avait qu'un objet purement temporel, quand le contraire est positif (2).

Rép. 5. *N.* L'attente du Messie fut en effet considérée, de tous les Juifs anciens et modernes, comme le fondement de la religion mosaïque tout entière, et ce ne fut que plus tard que les incrédules la révoquèrent en doute, de manière que, comme nous l'avons fait observer, ni le Christ ni les apôtres n'eurent jamais à discuter sur ce point; il était, pour tout le monde, comme un principe indubitable; la discussion ne roulait donc uniquement que sur la personne du Messie. Aussi Maimonides ne fait-il qu'exprimer purement et simplement le sentiment de la synagogue entière, lorsqu'il dit expressément, art. 12, que tous les Juifs croient unanimement à *l'avènement futur du Messie,* et que c'est ce qu'annoncent

(1) Ouv. cit., rép. à la première quest.

(2) C'est ce que nous établirons plus nettement encore dans la suite du traité. On peut voir, en attendant, Luc, III, 15; Jean, I, 19 et suiv., IV, 25-29, 42, VI, 14, etc. On y voit clairement que les Samaritains et les Juifs, au temps de Jésus-Christ, avaient encore l'idée d'un Messie spirituel, thaumaturge et prophète, etc., bien qu'ils unissent ensemble l'idée d'un royaume temporel et spirituel. Voy. aussi Raym. Martini, part. III, c. 4, § 4, etc.; mais nous en parlerons plus loin.

leurs livres (1), et qu'enfin il est expressément écrit dans le Talmud, traité *Sanhédrin,* ch. Chelek : « Tous les prophètes » ont prophétisé uniquement sur la vie du Messie (2), » pour ne pas en citer d'autres témoignages. Ce qui montre combien Joseph Albo est injuste envers Maimonides, et quelle injure sanglante il lui fait.

Rép. 6. *D.* Hillel prétend qu'Israël n'attend plus aucun Messie depuis qu'il est venu, *C.* avant qu'il vînt, *N.* Or, Hillel est du nombre de ceux qui ne voulurent pas reconnaître le Messie dans Jésus-Christ, en qui, comme nous le démontrerons plus bas, se réalisaient toutes les époques que les prophètes avaient assignées à son avènement. Ces époques s'étant accomplies, désespérant à bon droit que le Messie vînt, il en concluait qu'Israël n'attendait plus aucun Messie (3). Ceci prouve plutôt, au contraire, qu'à cette époque tous attendaient le Messie.

II. *Obj.* 1. Cette opinion sur le Messie, c'est-à-dire sur le fondateur d'un règne heureux, et que nous n'avons pas encore vu désigné sous ce nom dans l'Ancien-Testament, semble avoir pris naissance aux temps où l'empire d'Israël se divisa en deux royaumes, dans l'espoir de temps meilleurs (Joël, III, 2), et d'une espèce d'âge d'or; et on trouve déjà, dès les temps des patriarches, ces notions improprement dites et cet espoir au Messie, c'est-à-dire à l'avènement d'un état de bonheur parfait pour le peuple d'Israël (Gen., XII, 3, XVIII, 18, XXVI, 4, XXVIII, 14; comp. Eccl., XLIV, 22, 23).

(1) Voy. Catéchisme judaïque cité; parmi les articles fondamentaux de la foi se trouve l'*article douzième,* où il est dit « que Dieu enverra le Messie qui doit » racheter le monde, et que, quand même son avènement serait retardé, » nous devons l'attendre. Et ce Messie doit descendre de David, rejeton » d'Isaïe le Bethlehémite, qu'il raffermira la terre par son jugement, et qu'il » jugera des peuples nombreux, etc. » Aussi le R. Moïse, fils de Maimon, dit-il clairement, dans ses *Sentences* et dans ses *Juges,* traité des *Rois,* c. 10 : « Quiconque ne croit pas au Messie-Roi ou n'attend pas son avènement, non-» seulement ne croit pas aux prophètes, mais ne croit pas même à la loi et » à Moïse, notre docteur. » Martini cite le passage tout entier, ouv. cit., part. III, diss. 3, c. 9, § 3, p. 766.

(2) Voy. le texte hébreu et d'autres textes cités par Martini, p. 347 et 674.

(3) Voici les paroles mêmes de Hillel, tirées du Talmud, traité du *Sanhédrin,* ou des synedrins, telles qu'on les trouve c. 11, édit. Coccéius, extrait 31, p. 351, et extrait 36, p. 359 : « Toutes les époques se sont accom-» plies; il n'y a, par conséquent, plus de Messie pour Israël. » On voit ici un échantillon de la mauvaise foi de Salvador, qui fait si grand cas de l'autorité du Talmud. Quant au Talmud, on peut lire ce qu'en dit, entre autres, de Voisin, préface du Bouclier de la foi.

2. David, le premier, calma les dissensions et les factions de ce peuple; il l'éleva à un haut degré de puissance et de grandeur. Mais cet âge d'or disparut bientôt, ruiné qu'il fut par la division de l'empire en deux parties. Il n'était donc pas étonnant de voir se perpétuer l'idée et de voir *prophétiser* que, plus tard, quelqu'un de la maison royale de David se lèverait, qui rétablirait cette théocratie de bonheur (1). 3. Et ensuite, comme cet empire tendait de plus en plus vers sa ruine à mesure que les siècles s'écoulaient, plus aussi les Hébreux pensaient-ils que le temps où allait s'accomplir leur espérance était proche (2), et, d'après l'idée qu'ils avaient de la théocratie, ils croyaient que ce nouvel empire serait fondé non-seulement sur le droit civil et public, mais encore sur l'innocence des mœurs et la sainteté de la religion..... Nous voyons que les prophètes qui vécurent peu de temps avant la captivité de Babylone, que ceux qui vécurent pendant cette captivité, que ceux qui vécurent peu de temps après, et que les livres apocryphes font mention de l'espérance de ces temps fortunés (3). 5. Daniel, dans ses prophéties, la précise et l'entoure de jouissances plus grandes encore. Car il y décrit un empire *théocratique idéal,* au moyen duquel il représente symboliquement la personne imaginaire du *Fils de l'homme,* empire destiné aux Juifs (4), comme la cinquième monarchie du monde (5), monarchie qui doit surgir après maintes calamités, et qui, jointe au jugement dernier et à la résurrection des morts (6), doit être éternelle, immuable. Et ce Fils de l'homme, que l'on nous représente (7) apparaissant dans les nuées, doit être considéré comme le symbole de la cinquième monarchie, et non pas comme le Messie. Telle est la manière d'arguer des

(1) Mich., V, 1 suiv.; Is., IX, 5, 6, VI, 11, comp. VI, 2; Ezéch., XXXIV, 23 suiv., XXXVII, 21 suiv.; Jérém., XXIII, 5, XXX, 9, XXXIII, 15; Osée, III, 5; Zacch., III, 8, VI, 12, où le nom de Messie est exprimé.

(2) Agg., II, 6-9, 21-23; Zach., II, 9-17, III, 8-10, VI, 12-13; Mal., II, 17, III, 6, III, 13-18.

(3) Sophon., III, 9-20; Is., LX, LXVI; Agg., II, 6-9; Zach., XII-XIV; Mal., III, 1-6, 19-24; I Mach., II, 57; Bar., IV, 21 suiv., V; Eccl., XXXII, 18, 19, 33, XXXVI, 12-17, XLIV, 13, XLVII, 2; Tob., XIII, 7-18, XIV, 4-7; II Mach., II, 18. Notre adversaire regarde ces cinq derniers livres comme apocryphes.

(4) Dan., II, 44, 45, VII, 27, suiv.

(5) Ibid., II, 44, VII, 26.

(6) Ibid., XII, 2.

(7) VII, 13, 14.

rationalistes (1); donc, la promesse comme l'attente du Messie n'est qu'une vaine espérance idéale issue du désir d'une condition meilleure fomentée par les fictions poétiques des prophètes (2).

Rép. N. A. Qui n'est qu'un tissu purement imaginaire, fruit d'un cerveau en délire, et qui ne repose sur aucun document, qui a contre lui les faits les plus patents, que ruinent et les Ecritures, et les traditions judaïques, et les traditions de tous les peuples, comme le constatent en partie les documents que nous avons cités, et comme le constateront aussi en partie ceux que nous citerons par la suite.

Rép. 1. *N.* La supposition toute gratuite de nos adversaires, supposition qui tombe d'elle-même, savoir, que la croyance au Messie vient de l'espoir de temps meilleurs, car cette croyance vient de la révélation et de la promesse que Dieu fit à l'homme, Gen., III, non pas d'un réparateur temporel, du fondateur d'un empire florissant, d'une espèce d'âge d'or, comme le prétendent nos adversaires, mais bien d'un réparateur spirituel qui devait ruiner l'empire du démon, rétablir et restaurer la vraie religion, comme nous l'apprend cet oracle, ainsi que nous l'avons dit, comme l'entendit la tradition ancienne, et comme cette même tradition en reçut le dépôt. C'est là la seule idée du Messie que nous en donnent les promesses faites à Abraham et autres patriarches, dans les passages cités de la Gen. : « Dans votre postérité seront bénies » toutes les nations de la terre; » par la foi au Messie, ainsi que l'explique l'Apôtre, Gal., III, 8, interprétation que les rationalistes nous verraient de bon cœur mettre de côté pour suivre la leur.

Rép. 2. *N.* Soit parce que l'attente du Messie est bien antérieure à David, soit parce que David lui-même en parle fréquemment dans ses Psaumes, comme aussi des choses qu'il doit faire, au témoignage même du Christ (Matth., XXII, 42 et suiv.; Luc, XXIV, 33), comme l'attestent, de plus, en divers endroits, les évangélistes et les apôtres, que nous préférons encore volontiers aux rationalistes; de l'aveu même des Juifs, qui ont toujours interprété plusieurs Psaumes du Messie (3).

(1) Voy. Vegsch., § 120, *b*.
(2) Ibid., § 50, n. *c*.
(3) Voy. Raym. Martini, ouv. cit., part. II, dist. 1, c. 7, §§ 14 et suiv.; part. III, dist. 3, c. 15, § 1 et ailleurs.

Donc, si l'Ecriture parle de la promesse et de l'attente du Messie, si David parle lui-même souvent du Messie, il est évident que cette espérance en un Messie futur, devant naître de la descendance de David, ne remonte pas seulement à la division de l'empire d'Israël, ou que les Hébreux *prédirent, devinèrent* insensiblement, comme le disent ces hommes profanes, qu'il naîtrait un restaurateur d'une théocratie heureuse, et bien moins encore que David lui-même reviendrait à la vie, comme le veulent les Parses (1).

Rép. 3. *N.* Que ce soit pour la cause qu'imaginent nos adversaires, que les Juifs se *persuadaient* que bientôt allait s'accomplir la condition de leur espérance, ce qui faisait qu'ils désiraient plus vivement l'avènement du Messie, c'est qu'ils voyaient s'approcher le moment où il devait venir ; car autrement ils auraient dû le désirer bien plus vivement dans les derniers temps du royaume d'Israël ou de Juda, lorsqu'il avait été complètement ruiné par les Assyriens et les Chaldéens, et surtout sous Antiochus Epiphane ; personne pourtant, en ce temps-là, ne pensa à l'avènement du Messie. Sous Hérode, au

(1) Tel Rosenmuller, Scholies sur l'Anc.-Test., part. IV, vol. II, Leips., 1810, sur Ezéch., XXXIV, 23; et, après avoir indiqué les passages du même Ezéch., XXXVII, 24; de Jérém., XXX, 9; d'Osée, III, 5, où *David* est appelé Messie, il s'exprime ainsi : « Il n'est pas improbable que ces passages désignent l'*ancien David,* qu'ils espéraient voir revenir et rétablir leur ancien » empire, mais sur un pied bien plus parfait. Ce qui pouvait entretenir cette » espérance, c'était que les anciens croyaient communément que tout serait » renouvelé, et que les anciens âges devaient revenir. Cette opinion était » parfaitement en rapport avec l'attente où étaient les anciens Perses du » retour, à la fin du monde, de leur ancien roi Paschutan, fils de Gustape, » sous lequel et avec la protection duquel Zoroastre avait publié sa doctrine. » Les Perses croyaient donc que ce Paschutan, qui fut autrefois ministre de » la doctrine de Zoroastre, dans la province de Vardjemguerdiana, reviendrait dans les derniers temps, qu'il rétablirait cette doctrine religieuse dans » toute sa pureté, et qu'il rétablirait aussi son empire sur toute la terre, et » que, sous son règne, tout abonderait, que la paix serait universelle. » Voy. *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse,* par Sylvestre de Sacy, Paris, 1793, in-4°, p. 94 et suiv. Mais tout le monde sait que Zoroastre a beaucoup emprunté aux livres des Juifs.

Mais il est évident que la doctrine de la *palingénésie* et de l'*apocatastasie* n'est qu'une corruption de l'ancienne doctrine des Juifs sur la résurrection des corps, comme on le voit par ce que nous avons dit des paroles de Job, XIX, 25 suiv., en son lieu. Ezéchiel, Jérémie, et, à plus forte raison, Osée, de l'avis des plus habiles critiques, vécurent avant Zoroastre. Voyez Feller, Dict. hist., art. Zoroastre. Or, les Juifs entendirent toujours les textes cités du Messie, *fils* de David, et non de la personne de l'*ancien David,* comme le prétendent ces hommes qu'aveugle un sot orgueil; c'est ce que démontre Martini, ouv. cit., part. III, c. 3, §§ 15 suiv.; voy. aussi Sanctius, S. J., sur Ezéch., pass. indiq.

contraire, tout le monde y pensait, comme nous le démontrerons en son temps. Or, quelle peut en avoir été la cause dans l'hypothèse de nos adversaires? Le système insensé des rationalistes tombe donc devant la suite des événements.

Mais ce fondement une fois ruiné, tout ce que nos adversaires *s'imaginent* avoir été figuré par les prophètes et par les livres apocryphes (deutéro-canoniques) sur la notion de la théocratie, sur un nouvel empire où couleraient à plein bord le bonheur, les délices, et sur l'espoir de temps plus heureux, s'évanouit. Car en partant de ce principe, que le Messie fut promis, qu'il fut attendu, toutes ces choses-là, bien comprises, s'enchaînent parfaitement entre elles; si, au contraire, on retranche et la promesse et l'attente du Messie, elles n'ont plus aucun rapport. Interpréter diversement, amplifier une chose dès que la vérité en est admise, l'entendre mal même, ce qui est arrivé à la plupart des Juifs charnels, surtout sur le déclin de leur empire, comme nous le prouverons nettement plus tard, est une chose bien différente que de créer de son propre fond, que de puiser dans son cerveau une chose tout entière. Il n'est que peu de personnes qui puissent faire cette dernière chose, et encore ne le font-ils que pour peu de temps, et le fruit de leur imagination s'évanouit-il bientôt. Quant à l'attente du Messie, elle fut partagée par tous les Hébreux, elle fut perpétuelle, toutes les sectes y crurent, de sorte qu'elle se perpétue encore (1).

Rép. 4. *N*. Car il ne s'agit pas, dans les passages de Daniel que l'on nous cite, d'un empire *théocratique idéal* quelconque, mais bien du règne *réel* du Messie, règne qui devra être éternel, comme nous l'apprennent ces mêmes passages, et qui devra remplacer les anciennes monarchies destinées, selon l'ordre de la Providence divine, à y conduire, comme nous l'apprend l'histoire. Si celui qui venait, *comme le Fils de l'homme,* porté sur les nuages, ainsi qu'il est écrit dans Daniel, VII, 13 et suiv., et qui est parvenu jusqu'au trône du Très-Haut, a reçu le pouvoir, l'honneur et *l'empire,* et s'il est dit que tous les peuples, toutes les tribus et toutes les langues

(1) Nous ferons observer que les fictions poétiques des devins grecs et latins ne furent jamais d'une lucidité parfaite, et qu'à bien plus forte raison elles n'eurent jamais le cachet de la persévérance, comme cela a eu lieu pour le cas présent. Mais qu'importe aux rationalistes qui imitent les autres incrédules les absurdités, pourvu que leur système n'en souffre pas.

doivent le servir; si le pouvoir qu'il a reçu est un pouvoir éternel qu'il ne doit jamais perdre, si *son empire* ne doit pas avoir de fin, il est évident que l'on distingue ici le *Fils de l'homme* de la monarchie à la tête de laquelle il est placé. Et l'explication de cette vision, qui se lit v. 18, ne s'y oppose point : « Mais les saints du Dieu très-haut recevront l'empire, » et ils règneront pendant les siècles des siècles. » Car ces paroles expriment tous les peuples, toutes les tribus, toutes les langues qui, d'après le v. 14, serviront le Fils de l'homme, c'est-à-dire le Messie, et qui constitueront son empire ou son Eglise, comme l'indique le contexte; car autrement elles n'auraient qu'un sens absurde; ce serait une monarchie qui servirait une monarchie (1). Aussi l'antiquité tout entière a-t-elle entendu et interprété d'une personne particulière, et non d'un emblème symbolique, comme le pensent nos adversaires, ce qui est écrit du *Fils de l'homme*, et surtout du Messie (2).

Quant à ce qui est écrit, c. 12, 2, de la résurrection des morts, du jugement dernier, et du Fils de l'homme, qui, c. 7, nous est représenté venant du ciel au milieu des nuages (et non pas imaginé, comme le disent mensongèrement nos adversaires), doit s'entendre du second et glorieux avènement du Christ, comme nous l'avons dit en son lieu (3). Et cet avènement sera précédé, de l'aveu même de Jésus-Christ, Matth., XXIV, des plus affreuses calamités. Mais nos rationalistes mêlent et confondent tout cela, quoique le Christ et les apôtres disent formellement le contraire, et ils le font dans l'intérêt de leurs systèmes et pour renverser la religion chrétienne de fond en comble.

(1) Voy. Sanctius, S. J., sur ce pass.; Martini, part. II, c. 7, §§ 7 suiv., et c. 13; on y voit comment les Juifs entendirent toujours ce passage de Daniel.

(2) Ibid. Voyez, en outre, Schœttgen, Heures hébraïques, Dresde, 1742, tom. II, liv. II, p. 263, où il rapporte, à l'occasion de ce passage de Daniel, la Sohar, Gen., fol. 86, col. 338: « C'est le Roi-Messie, duquel il est écrit, etc.; » il le démontre aussi par l'aveu de Raschi, du R. Aben-Ezra, du R. Saadia-Gaon, du R. Bechai, du Sanhédrin, etc. Voy. aussi Carpzovius, Diss. sur *le Fils de l'homme*, c. 7, de Dan., Trésor théol. philolog., Amsterdam, 1701, vol. I, p. 887 et suiv.

(3) Traité de Dieu Créateur, part. III, n. 903 et suiv.

PROPOSITION II.

Le Messie promis de Dieu, et attendu des Hébreux, est une seule et unique personne.

Le Messie promis de Dieu et attendu des Juifs est une seule et unique personne, si et les Ecritures et la tradition constante et universelle des Juifs eux-mêmes demandent qu'il en soit ainsi, si enfin les notes particulières et les caractères dont le même Messie jouit le demandent aussi. Or :

Mais quoique les Ecritures donnent parfois le nom de Christ ou de Messie même à quelques autres hommes, surtout aux prêtres et aux rois, comme nous ne nous occupons pas ici du nom, mais bien de la chose, nous ferons observer qu'elles parlent continuellement d'un réparateur spécial promis, qu'elles appellent, par antonomase, Christ ou Messie. Ainsi Dieu promet, Gen., III, celui qui doit écraser la tête du serpent; il promet, Gen., XII, XVIII, XXII, celui en qui doivent être bénies toutes les nations, et enfin, Gen., XLIX, il est parlé de celui qui est annoncé comme devant être envoyé, et qui sera l'attente des nations, ou, comme il est écrit dans l'hébreu, celui à qui les peuples devront obéir. Il est prédit partout qu'il doit descendre de la famille de David; aussi en est-il résulté que parfois il est appelé Fils de David dans l'Ecriture. C'est aussi ce que nous indiquent les époques qui déterminent le moment où viendra le Messie promis ; ce sera, d'après ce qui est écrit, Gen., XLIX, lorsque le sceptre sera sorti de la maison de Juda; ce sera, d'après Daniel, IX, lorsque les soixante-dix semaines toucheront à leur fin; ce sera, d'après Aggée, II, et Malach., III, avant la destruction du temple de Zorobabel, et on ne peut interpréter ces passages et autres passages semblables que d'un seul et unique Messie. Ajoutez à cela la tradition constante et perpétuelle du peuple juif, relative à l'attente d'un seul et unique Messie (nous en avons parlé dans la proposition précédente), qui fit que ni au temps des juges et de Samuel, ni au temps de David et de Salomon, non plus que des autres rois ou princes illustres d'Israël et de Juda, qui portèrent si haut la grandeur de ce peuple, ni enfin au temps des Machabées, personne ne parla de l'avènement du Messie, quoique plusieurs d'entre eux l'eussent délivré du joug le plus dur; tous, au contraire,

instruits qu'ils en étaient par les oracles des Ecritures et par la tradition que leur avaient transmise leurs ancêtres, l'attendaient lorsque leur empire en était au dernier degré d'abaissement; on lit en effet, de Jean-Baptiste, Luc, III, 15 : « Le » peuple et tout le monde pensent intérieurement de Jean-» Baptiste que peut-être il était le Christ (1). » On lit aussi la même chose en saint Jean, à l'occasion de la députation solennelle que lui envoyèrent les prêtres et les lévites, pour lui demander s'il était le Christ. De plus, ibid., IV, 25, il dit comme d'une chose connue de tout le monde : « Je sais que le » Messie est venu ; » enfin, on lit dans saint Matthieu, II, 2, que les mages, qui appartenaient à la gentilité par leur origine, le tenaient pour une chose sûre, lorsqu'ils demandèrent : « Où » est le roi des Juifs qui vient de naître (2)? » Parmi les princes des prêtres et les scribes du peuple qu'Hérode interrogea pour savoir où naîtrait le Christ ou le Messie, tous répondirent sans hésiter, interprétant la prophétie de Michée, qu'il naîtrait à Bethléem de Juda (3). C'est aussi ce que constate Josèphe dans sa Guerre des Juifs, l. IV, c. 5, etc. (4).

Enfin, les caractères particuliers, les signes spéciaux que les prophètes assignent au Messie futur, les charges et les devoirs qu'il devait remplir, et dont nous parlerons plus tard, établissent plus clairement que la lumière du jour, qu'il n'est question dans l'Ecriture que d'un seul et unique Messie. Isaïe décrit en effet, çà et là, les mœurs douces, l'affabilité, la justice du Messie, surtout c. 11, 1 et suiv., XLII, 3, LX, 1. Il dit aussi, et les autres prophètes disent avec lui, qu'il appellera les Gentils, qu'il leur enseignera sa doctrine, et une foule d'autres choses semblables, ainsi que nous le prouverons clairement par la suite.

Soit donc que nous interrogions les Ecritures, soit que nous consultions la tradition, soit que nous examinions les caractères ou les signes particuliers du Messie, nous voyons que le Messie

(1) Voy. le texte grec.

(2) Idem.

(3) Après un témoignage aussi formel que celui de saint Matthieu, et l'autorité de saint Luc, II, 4, qui aurait pu soupçonner que l'on niait que le Christ est né à Bethléem? Cependant le méthodiste Kaifer, Bibl. théolog. p. 230 et suiv., prétend sérieusement avoir démontré que Jésus est né à Nazareth, *et*, ajoute Wegscheider, *ses preuves ne sont pas à dédaigner*. Savoir par lequel les Ecritures tombèrent à point en leurs mains.

(4) Archéol., liv. XX, c. 5, § 1.

promis par Dieu et attendu des Juifs n'est qu'un seul et unique individu, ce que nous avions entrepris de prouver (1).

Objections.

Obj. 1. Il ne fut pas difficile aux Juifs de se persuader qu'il naîtrait parmi eux quelqu'un de ces hommes doués de sagesse et d'intelligence dépeints par Isaïe, pleins de l'esprit de conseil et de force, 2. propres, à l'exemple de leurs prophètes, à ranimer les esprits, à déjouer les machinations des oppresseurs, capables de supporter toutes les adversités pour faire passer subitement, par ce moyen, le peuple du mal au bien, de la servitude à la liberté, de l'objection à l'honneur. 3. Aussi, d'après l'enseignement hébraïque, le Messie ou libérateur ne dépasse-t-il pas les bornes de la nature? 4. Que signifie la prophétie de Balaam, si ce n'est que l'étoile qui sortira de Jacob, que le rejeton d'Israël portera le peuple à agir vigoureusement? 5. Chaque période d'oppression, après Josué, enfanta son libérateur ou son Messie. Cyrus, quoiqu'idolâtre, est appelé dans l'Ecriture *sauveur* et *christ,* uniquement parce qu'il mit fin à la captivité de Babylone et qu'il procura le rétablissement du royaume de Juda (Nomb., XXIV, 17, 18; Jug., II, III, VI, XI, etc., etc.; Is., XLV). 6. Toutes les fois qu'après la *grande dispersion* de faux messies excitèrent l'imagination des Hébreux, ils n'y parvinrent qu'au moyen des mots sacrés *de loi et de liberté.* Tel fut l'intrépide Barcochebas, qu'ils eussent reçu comme un messie s'il eût heureusement accompli le crime qu'il avait entrepris de commettre; tel fut, au dix-septième siècle, le turbulent et faible Sabathai-Sevi (2). Donc, si quelqu'un demande si le Messie est venu ou s'il viendra, la réponse est facile, soit que l'on dise qu'il est venu depuis longtemps, soit que l'on dise qu'il est encore à venir. Donc :

(1) Pierre Cunæus a fidèlement exposé ce qui concerne la croyance des Juifs sur le Messie, liv. III de la République des Hébreux, c. 9, que Ugolini a reproduit dans son Trésor, tom. III, 910, suiv., avec les notes de J. Nicolaï et de Heidegger, Hist. patriarch., leçon 111, p. 96 suiv.; Major, Théologie des Juifs, pass. 8, du Messie.

(2) Tel Salvador, ouvr. cité, tom. III, liv. IV, p. 365, de qui Sabathai-Sevi écrit en note : « Il était né en Syrie, et il produisit une vive sensation chez » les Juifs de Constantinople et de tout l'Orient, même chez les Occidentaux. » Le sultan le fit jeter en prison et lui offrit le turban ou d'être empalé; il » n'hésita point; mais malgré son zèle à paraître bon musulman, on lui donna » bientôt la mort. »

Rép. 1. *N*. La supposition, savoir, que ce ne fut que dans les siècles suivants, sur les menaces et les promesses de la loi, que les Juifs eurent l'idée ou connurent le Messie; car il est certain que cette idée, ou plutôt cette promesse du Messie, est aussi ancienne que le monde, et qu'elle est antérieure à la loi mosaïque, comme le prouve ce que nous avons dit; Moïse, dans les passages cités, la suppose; Job, XIX, 25, dit formellement qu'il attend son *rédempteur,* savoir, le Messie, un Messie spirituel et divin. Certes, toutes les nations séparées les unes des autres par de longues distances, et qui n'eurent aucune communication avec les Hébreux, ne purent pas puiser la connaissance du Messie dans la loi mosaïque. La nouvelle théorie de nos adversaires, fruit de leur imagination, est d'ailleurs en opposition avec l'Ecriture et les faits eux-mêmes.

Rép. 2. *N*. L'assertion de notre adversaire, soit à cause des raisons que j'ai données plus haut, soit parce qu'il est faux que les prophètes aient dévoilé les machinations des oppresseurs du peuple juif, qu'ils aient enflammé les esprits dans le sens qu'il dit, car toutes ces assertions ne sont que des fables imaginées par lui. Le devoir des prophètes, c'était de corriger les vices du peuple juif, d'encourager les esprits à la pratique de la vertu, d'annoncer la venue du Messie, non pas toutefois comme libérateur temporel, ainsi que le pense notre adversaire, mais bien comme Messie spirituel, pour effacer les péchés, rétablir la justice, raviver parmi les peuples le culte du vrai Dieu, et autres choses semblables que ne pouvait point opérer un libérateur tel que se l'imagine notre contradicteur (1).

Nous ne nions pas toutefois que l'idée d'un libérateur temporel ne se fût fait jour dans les esprits des Juifs des derniers temps, comme on le voit par saint Luc, XXIV, 21; Act., I, 6, et autres passages du Nouveau-Testament. Mais pour qu'il n'y ait pas matière à erreur, nous distinguerons deux choses qu'il n'est pas permis de confondre, savoir, l'idée primitive de l'idée postérieure et imaginaire qui n'est venue qu'après. Car l'idée primitive et originelle, que nous transmettent les Ecritures, ne s'applique qu'à un Messie spirituel, comme le prouvent les passages cités; et l'idée d'un libérateur temporel ne s'est ensuite

(1) Voy. Sheriok, l'Usage et les fins de la prophétie, en six discours. Voy. surtout discours 3.

jointe que peu à peu, et pour ainsi dire insensiblement à cette idée primitive, sans toutefois exclure l'idée d'un Messie spirituel, auquel elle se joignit. Certes, l'idée d'un Messie spirituel, législateur, prophète, thaumaturge, exista toujours chez les Juifs, comme nous l'attestent saint Luc, III, 15; saint Jean, I, 19, IV, 25, VI, 14, VII, 31, comme aussi plusieurs autres passages. Et si, dans les siècles suivants, la plupart ne se figurèrent le Messie que comme un libérateur temporel, c'est que les Juifs confondirent les prophéties qui s'appliquent au second avènement avec celles qui concernent le premier, ou bien encore parce qu'ils entendirent dans un sens matériel et charnel ce qui ne s'appliquait qu'à la gloire du Messie et à son règne, ou à l'Eglise représentée sous des symboles ou des images temporels (1).

(1) Il est évident que les anciens Hébreux eurent une idée plus pure de la personne du Messie et de l'office qu'il avait à remplir, comme on le voit par ce qu'en dit le docte Schœttgen, dans ses Heures hébraïques et talmudiques, tom. II, liv. I, c. 1 et 2, des noms du Messie, comme aussi dans tout le liv. III, où il ne parle que de la personne du Messie, et où il cite des témoignages presque sans nombre; comme aussi tom. I, diss. 1, *du Royaume des cieux*, dans laquelle, §§ 6, 7, il démontre que ce nom, *royaume des cieux*, signifie, outre le culte de l'Eglise de l'Anc.-Testam., le *royaume du Messie*, les *temps du Messie*, et leur économie et les autres circonstances qui s'y rattachent; il cite le témoignage du Targum, Michée, IV, 7 : « Et le royaume » des cieux leur sera révélé, sur le mont de Sion, dès maintenant jusqu'à la » consommation des siècles, » et il le confirme, tom. II, liv. V, ch. 2, § 3, par *sa Pesikta* sur Jalkut Siméon II, fol. 178, et *Scir Ascirim rabbà*, pag. 15, 2 : « *Quand viendra* le temps, *le royaume des cieux sera révélé*, alors s'accom» pliront ces paroles de Zacharie, XIV, 9 : « En ce temps-là, Dieu sera roi » sur toute la terre, » et une foule d'autres choses, que l'on peut voir dans les passages cités. On peut encore ajouter que ce langage était usité du temps de Jésus-Christ; car autrement ni Jean-Baptiste, ni le Christ, ni les pharisiens et leurs auditeurs n'eussent employé cette formule; ils l'employèrent pourtant çà et là, comme on le voit par saint Matthieu, II, 2, X, 7; saint Luc, XVII, 20, etc.; de sorte que l'on dit de ceux des Juifs qui, après avoir sérieusement examiné les divers signes des temps, et qui attendent avec bonheur l'avènement du Messie, qu'*ils attendaient le royaume de Dieu*, ou *le royaume des cieux*, Luc, XXIII, 51; la phrase suivante ressemble à celle-là : *Attendre la consolation et la rédemption*, Luc, II, 25, 38. Cette formule, objet de joie pour les Juifs les plus sages et les plus anciens après la captivité de Babylone, paraît remonter au-delà (Dan., VII, 13, 14).

Je me suis longuement étendu sur ce point pour établir que les anciens Juifs croyaient expressément au Messie spirituel et divin et à son règne; secondement, pour prouver la mauvaise foi des rationalistes bibliques modernes, surtout de Koppe, Nouv.-Testam., vol. VI, ép. Thess., disc. 1, qui dit que la formule de ceux qui affirment que le royaume du Messie est appelé *royaume des cieux* n'est expliquée du royaume du Messie ni dans le Targum, ni dans aucun rabbin, et qu'elle ne concerne que le gouvernement du Dieu suprême et particulier, de Jéhovah, sous lequel était placé leur ville, et sous la tutelle

Rép. 3. *D.* D'après la doctrine hébraïque des derniers temps, *Tr.* l'ancienne doctrine, *N.* Car les anciens Hébreux ne se formèrent pas du Messie d'autre idée que celle que les Ecritures et la tradition leur transmirent. Or, ces sources mettent toujours en avant l'idée d'un Messie surnaturel, comme on le voit Ps. 2, 7 ; Isaïe, VII, 14, IX, 6, suiv., XI, 1, suiv. et ailleurs (1). Il est même certain, qui plus est, comme les savants le démontrèrent par des monuments positifs sur lesquels ils s'appuient, que les anciens Hébreux crurent toujours inébranlablement à un seul et unique médiateur entre Dieu et l'homme, auteur de la révélation, auquel ils donnèrent le nom de *Métatron,* ou

duquel les rois étaient comme ses ministres civils, et les prêtres ses ministres sacrés.

(1) Voy. W. Hengstenberg, *Christologie de l'Ancien-Testament,* etc., Berlin, 1829, part. 1, sect. 1, c. 3; de la Divinité du Messie dans l'Anc.-Test., p. 215 et suiv., où il réunit les textes qui établissent que le Messie est appelé Dieu, Fils de Dieu; pour nous, nous ne les indiquerons ici que sommairement. Ps. 2, 7, le Messie est appelé *Fils de Dieu* dans un sens propre et non figuré; et v. 12, il est dit qu'il jugera ses ennemis, et on engage les rebelles à avoir recours à lui; Ps. 44, 7, 8, le Messie est appelé *Dieu;* Ps. 109, 1, David l'appelle son Seigneur; v. 6, Dieu lui donne son propre nom, et il lui concède le pouvoir de juger ses ennemis; Is., IV, 2, le Messie est appelé *semence de Dieu,* ou Fils de Jéhovah, et tout ceci est dit de sa nature divine; et quant à sa nature humaine, il est appelé, par antithèse: *Fruit de la terre,* né de Juda, ou devant naître de la maison de Juda; Is., VII, 14, il est dit que quant à la nature humaine, *il naîtra d'une vierge;* et quant à la nature divine, il est appelé *Emmanuel, Dieu avec nous;* Isaïe, IX, 6, accumule aussi les caractères ou les propriétés de la nature divine. Il leur donne d'abord le nom d'*admirable,* pour indiquer qu'il est supérieur à la nature, et dans *son être* et dans ses actes; il lui donne ensuite le nom de *Dieu fort*, puis il désigne sa nature humaine et son origine par les mots antithésiques *un Fils nous est né*. Ibid., XI, 10, il est dit des nations païennes qu'elles cherchaient le Messie avec religion. Mich., V, 1, dans une antithèse relative à l'origine et à la naissance temporelle du Messie d'une vierge, à Bethléem, exprime ainsi sa préexistence éternelle : « Il me sortira de toi... et il est sorti dès l'origine de l'éter» nité ; » et (v. 4) il lui attribue la puissance et la majesté de Jéhovah; Os., III, 5 : « Les enfants d'Israël... chercheront le Seigneur, leur Dieu, et » David, leur roi, » c'est-à-dire le Messie. L'expression hébraïque désigne ici le zèle qu'ils mettront à se réconcilier avec Dieu et à acquérir sa grâce. Mais ce que dit Mal., III, 1 et suiv., va admirablement à notre question : Jéhovah dit qu'il enverra un précurseur pour préparer les voies *devant* lui, et qu'aussitôt après le Messie naîtra. L'apparition de Jéhovah et celle du Messie sont donc identiques. Le Messie reçoit un nom qui, avec l'art. préf., n'est jamais appliqué qu'à Dieu seul. A ce Dieu souverain, à ce chef de la théocratie, à ce roi d'Israël on dédie un temple pour toujours. Mais, d'après Malachie, le temple est la propriété éternelle du Messie. On en conclut donc légitimement qu'il est Dieu, qu'il est de même nature que Jéhovah. On attribue, de plus (v. 2 et suiv.), au Messie un office divin qui ne convient qu'à Jéhovah seul, c'est le jugement des méchants. Voyez aussi Daniel, VII, 13, 14; Zach., XII, 10, XIII, 7. Nous expliquerons la plupart de ces prophètes en son temps.

Messie, identique à Dieu, et par conséquent Dieu lui-même, élevé au-dessus de la nature (1). On trouve des traces de cette tradition dans saint Jean, VII, 27 : « Nous savons d'où est » celui-là, mais quant au Christ, nous ne savons pas d'où il » vient (2). Salvador en impose donc à ses lecteurs, lorsqu'il prétend que tout est naturel dans le Christ.

Rép. 4. *N.* Du consentement unanime des anciens, et qui plus est, des modernes, même des Juifs, la prophétie de Balaam s'applique à ce roi suprême, savoir, au Messie, dont l'avènement était connu dans l'Orient dès les temps les plus reculés, qui devait conquérir les peuples, et sous le règne duquel devait s'opérer des conversions nombreuses (3). Par le genre d'armes dont se sert le Messie, on voit de quelle manière il doit subjuguer *tous les enfants de Seth,* ou, comme traduit Onkélos, *tous les hommes :* « Il frappera la terre, dit Isaïe, avec la verge de » sa parole, et du souffle de ses lèvres il frappera de mort » l'impie (4). »

Rép. 5. *D.* Chaque époque d'oppression eut son libérateur ou son Messie, improprement dit et dans un sens large, *C.* le

(1) Ibid., liv. cité, p. 238 et suiv. On voit par là que, d'après l'enseignement ancien et commun des Juifs, le *Métatron*, Messie, est souvent identifié avec *Schechina,* savoir, le séjour de Dieu sur la terre, qu'il est identifié avec Dieu même, duquel pourtant il est distinct comme personne, que ce n'est point un Messie créé, mais bien émané; il est appelé le Messie de l'émanation de la création, qui se manifesta à Moïse dans le buisson, uni par essence au Dieu souverain; on nous le montre comme le Seigneur lui-même, comme l'envoyé de Dieu, le prince du monde, la manifestation visible de Dieu, et une foule de choses semblables qui se lisent dans le Talmud, le Sohar et les témoignages sans nombre des rabbins. Schœttgen nous fournit aussi ces documents, outre le somm. Glaesenerum, Raym. Martini, ouv. cité, tom. II; du Messie, liv. III, thèse 11 suiv., au point qu'il est étonnant que le Juif incrédule Salvador ait osé affirmer que, d'après l'enseignement des Juifs, tout dans le Messie devait être naturel. Ce qui est faire preuve d'une ignorance crasse ou mentir ouvertement.

(2) Voy. le texte grec.

(3) Consult. sur ce sujet, outre la préface du Bouclier de la foi, de Voisin, édit. citée, p. 81, dissert. Willemeri, sur l'Etoile de Jacob, Nombr., XXIV, 17, qui se trouve dans le Trésor théol.-philolog. cité. C'est vainement que de Wette cherche à prouver, dans sa Critique de l'histoire d'Israël, que ceci a été fait en faveur des Hébreux, et Bleck, que c'est une invention postérieure à la défaite des Ammonites, des Zabéens, des Philistins par Saül, Répert. exégét. bibl. Et vainement Rosenmuller s'efforce-t-il de prouver que l'oracle de Balaam n'est qu'une imposture et une fiction. Voy. Bartolocci, grande Bibliothèque des rabbins, Rome, 1675, part. I, p. 655 et suiv. Voy. Fréd. Miège, Diss. *sur l'étoile et le sceptre biléamique,* sur le Nouv. trésor, dissert., Leyde, 1732, in-fol., tom. I, p. 423 et suiv.

(4) Is., XI, 4.

Messie proprement dit et dont nous parlons, *N.* C'est ce qu'on doit dire de Cyrus et de tous les autres auxquels on a donné ce nom commun, les rois, les prêtres, qui n'étaient appelés *chrits* ou messies que par analogie ; car autrement, comme les juges sont parfois appelés *dieux* dans les Ecritures, il s'ensuivrait qu'il n'y a pas de Dieu proprement dit, ou que tous les hommes sont des dieux.

Rép. 6. *D.* Emportés par un esprit de vertige et par une idée préconçue, *C.* d'après le sens naturel de l'Ecriture et la tradition formelle, *N.* Mais nous traiterons cette question plus tard.

On voit par là ce qu'il faut répondre à la conclusion tirée des faux principes, ou plutôt de l'assertion toute gratuite et du système individuel de notre adversaire. Car si Dieu ne promet dans les Ecritures qu'un seul Messie, si la nation juive n'a attendu qu'un seul Messie déterminé, si toutes les traditions anciennes des nations ne parlent que d'un seul médiateur ou Messie déterminé, unique, on voit que la question consiste à savoir s'il est venu, oui ou non. C'est ce que nous allons tâcher de faire voir dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

DE L'ÉPOQUE DE L'AVÈNEMENT DU MESSIE PROMIS ET DE SON MINISTÈRE.

L'exil prolongé dans lequel gémissent certains Juifs, l'avènement du Messie qui se fait toujours attendre, ont fini par les ennuyer et les jeter dans le désespoir ; ce qui fait que, d'après eux, les prophètes n'ont pas assigné d'époque déterminée et spéciale à laquelle il doit venir. D'autres, tout en admettant que l'époque de cet avènement ait été déterminée, prétendent que les péchés et les démérites des Hébreux, qui se prolongent encore, l'ont retardé. Il en est d'autres qui prétendent enfin que, non-seulement l'époque de l'avènement du Messie fut fixée conditionnellement, mais qu'elle le fut absolument ; mais ils prétendent que cette époque n'est pas encore venue. Il nous incombe donc, ce que nous ferons en marchant sur les pas de l'illustre J. Bernard Derossi (1), de réfuter, dans

(1) Vaine attente des Hébreux, Parme, 1773.

les propositions suivantes, tous ces vains subterfuges, et de démontrer, d'après le ministère ou les charges dont devait s'acquitter le Messie, selon les prophètes, qu'il est déjà venu depuis longtemps et qu'il ne faut plus l'attendre.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'époque de l'avènement du Messie, d'après les Ecritures, est certaine et déterminée.

Cette proposition est dirigée contre le paraphraste chaldéen R. Joseph Aben-Jachia, Maimonides et un petit nombre d'autres, qui prétendent que l'on ne peut rien établir de certain sur le temps de l'avènement futur du Messie, que même il est dangereux d'en rechercher l'époque, et que Dieu n'a rien révélé nulle part sur cette même époque (1).

Que cette assertion soit fausse, c'est ce que prouvent 1. la prophétie de Jacob, qui annonce que le Messie viendra quand le sceptre sera sorti de la maison de Juda; la prophétie de Daniel, qui annonce que le Messie sera mis à mort vers la fin de la soixante-dixième semaine après l'édit de la réédification de Jérusalem; comme aussi les prophéties d'Aggée et de Malachie, qui annoncent que le Messie viendra pendant qu'existeront encore et la ville et le temple. 2. Ce qui le prouve encore, c'est l'ancienne tradition des Juifs et leur manière d'agir. Le Messie devait en effet, d'après *l'école élienne*, venir quatre mille ans après la création du monde, comme le rapporte le Talmud, où « les jours du Roi-Messie sont rapportés à cette » année. » Certes, que le Messie ait été attendu avec anxiété en ce temps-là, c'est ce que prouvent l'arrivée des mages à Jérusalem, l'agitation de la ville, le massacre des enfants, le massacre de la part des Romains de ceux qui appartenaient à la famille de David, de peur que les Juifs, à l'occasion de l'avènement du Messie, ne tramassent quelque chose (2); le désespoir de Hillel, les tumultes suscités à cette occasion (3); les imposteurs qui s'attribuèrent le nom et la dignité de messie, le crime même de Barcochebas; le bruit qui courait alors qu'il sortirait un dominateur de la Judée, l'application

(1) Le même, c. 1, § 2.
(2) Voy. Eusèbe, Hist. ecclés., liv. III, c. 12, et c. 19, éd. Valois.
(3) Josèphe, Arch., l. XX, c. 8. § 6; de la Guerre, l. II, c. 13, § 4, 5; ibid., liv. VI, c. 5, § 3, éd. Haverc.

des prophéties que Josèphe fit à Vespasien (1). Ces preuves et une foule d'autres, d'une authenticité parfaite, établissent péremptoirement que les Juifs attendaient le Messie à une époque déterminée, et cela d'après leurs traditions; 3. ce qui le prouve, c'est l'aveu naïf des principaux rabbins, qui l'ont avoué d'eux-mêmes, instruits qu'ils étaient et par l'Ecriture et par la tradition (2). 4. La nature de la chose en question le prouve, elle aussi; car le Messie, comme le prouve ce qui a été dit, fut promis sous la loi mosaïque. Si le Messie fut l'objet du désir des patriarches et des prophètes, si les prophètes, comme nous le démontrerons, prophétisèrent le lieu de la naissance du Messie, son origine, toutes ses actions, comment s'est-il fait qu'ils turent l'époque seule de son avènement, qui devait exciter, porter les Juifs à l'attendre?

Donc, soit que nous consultions les saintes Ecritures, soit que nous interrogions la tradition perpétuelle et constante des Juifs, soit que nous tenions compte de l'aveu et de la manière d'agir des rabbins, soit enfin que nous considérions la nature même de la chose, tout concourt à nous prouver que l'époque de l'avènement du Messie fut parfaitement déterminée.

Objections.

I. *Obj.* 1. Il est un certain nombre de doctes rabbins qui comptent sept choses que les hommes ignorent complètement, et ils y comprennent le temps du rétablissement du royaume de David ou du Messie. 2. Et ce qui prouve qu'ils ne le font

(1) Guerre, liv. III, c. 8, § 9, et liv. IV, c. 10, § 7.

(2) Voy. Th. Goodwin, disc. int. Moïse et Aaron, avec les notes de Hottinger, § 22, dans Trés. Ugolini, tom. III, p. 35. Voy. Derossi, ouv. cité, c. 1, § 6. On lit dans le Talmud une vieille tradition, traité Sanhédrin, relatée en ces termes: « La tradition de la maison d'Elie est que le monde durera six mille ans. Deux » mille ans pendant lesquels les hommes seront abandonnés à leur faiblesse et » à leur inanité avant la loi; deux mille ans sous la loi, enfin deux mille à » partir de la naissance du Messie. » D'autres, voyant que toutes les époques et bibliques et traditionnelles de l'avènement du Messie étaient passées, perdirent courage et nièrent que le Messie eût été promis, comme le rabbin Albo, liv. intit. *Ikkarim;* d'autres rejetèrent son avènement au siècle et au monde futur, comme le rabbin Manassès-Ben-Israël, liv. II, c. 3, de la Résurrection des morts; d'autres maudirent et vouèrent à l'exécration ceux qui supputaient le temps de l'avènement du Messie et qui en cherchaient l'époque: « Que l'esprit de ceux qui cherchent les temps de l'avènement du Messie soit » brisé. » D'autres imaginèrent d'autres niaiseries, que l'on peut voir dans Buxtorf, de la Synagogue judaïque, c. 50, Bâle, 1661, et qui se trouve aussi dans le Trésor d'Ugolini, tom. IV, p. 1133 et suiv., et dans Schickardi, *Droit royal des Juifs,* ibid., tom. XXIV, p. 793 et suiv.

pas sans raison, c'est la réponse que l'Ange fait à Daniel, XII, 9, qui lui demandait en quel temps viendrait le Messie; l'Ange lui répondit : « Les bouches sont clauses et célées jus- » qu'au moment déterminé. » Ceci nous insinue assez clairement que les jours du Messie sont inconnus aux hommes. Donc :

Rép. 1. *D.* Après l'avènement du Christ, ou, comme ils le disent, après la grande dispersion, *Tr.* avant cette époque, *N.* Il n'est pas étonnant que quelques rabbins des temps modernes, entraînés par un jugement préconçu, aient prétendu que le temps de l'avènement n'était pas déterminé d'une manière positive, puisqu'ils ne voulurent pas reconnaître le Messie à l'époque déterminée et par l'Ecriture et par la tradition. Ils imaginèrent ce subterfuge pour échapper à la puissance des arguments que faisaient valoir contre eux les chrétiens. Mais si on compare ce sentiment ou plutôt cet échappatoire à la croyance et à la tradition de la nation juive et des principaux rabbins, on voit que ce n'est là que le sentiment d'un nombre infiniment petit de Juifs.

Pour que les quelques hommes que nous combattons obtinssent quelque résultat, il faudrait qu'ils démontrassent que tel était le sentiment des Juifs avant l'avènement du Christ; ce qu'ils ne feront certainement jamais, puisque tous les documents de cette époque prouvent le contraire.

Rép. 2. *N.* Que Daniel ait demandé à l'Ange le temps où viendrait le Messie, puisque ceci lui avait déjà été révélé, c. 9, et par conséquent la réponse de l'Ange n'a pas trait à ce temps. Les paroles citées signifient donc que ce que contient ce chapitre sera obscur, jusqu'à ce que s'accomplisse ce qui y est prédit. Or, les interprètes ne s'accordent pas sur l'objet précis dont il s'agit ici; les uns embrassent un sentiment, les autres en embrassent un autre (1). On ne peut donc rien tirer d'une chose inconnue, qui puisse tant soit peu infirmer les témoignages précis de l'Ecriture sur cette époque.

(1) Voyez Sanctius, Corneille à Lapierre, sur ce pass., Critiq. sacr., Rosenmuller.

PROPOSITION II.

L'époque précisée dans les Ecritures, pour l'avènement du Messie, ne peut pas être retardée.

Cette thèse a pour objet de réfuter ceux qui, pressés par l'autorité des Ecritures et de la tradition, admettent bien que Dieu a fait connaître d'une manière positive l'époque de l'avènement du Messie, mais qui pourtant prétendent, comme nous l'avons dit, que cette promesse a été différée et qu'elle l'est encore de jour en jour, à cause des crimes du peuple juif. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, on verra que les partisans de cette opinion sont dans l'erreur.

I. Le Messie est toujours promis dans les Ecritures d'une manière absolue, jamais conditionnellement, et il n'apparaît pas la plus légère trace de cette condition dans toutes les Ecritures.

II. Le Messie n'est pas seulement envoyé pour le peuple juif, il l'est aussi pour tous les peuples ou tous les hommes; un homme sensé ne croira donc jamais que les crimes du seul peuple juif puissent retarder l'accomplissement d'une promesse qui concerne le genre humain tout entier.

III. Dieu exclut formellement toute espèce de condition lorsqu'il parle de l'avènement du Messie promis; il en parle comme d'une chose *arrêtée, déterminée.* Tel que Dan., IX (1), toutes les fois qu'il affirme que la promesse du Messie est gratuite, ou lorsqu'il promet de racheter son peuple *à cause de son nom, dans l'intérêt de sa propre gloire,* tel que Isaïe, LII, 3 et suiv.; Ezéch., XXXVI, 22, etc.; comme aussi toutes les fois qu'il dit qu'il enverra le Messie pour effacer les péchés des hommes, effacer l'iniquité, etc.; tel que Is., LIII, et Dan., IX, pour ne pas citer un plus grand nombre de témoignages, qui tous excluent formellement la condition de nos mérites ou de nos démérites.

IV. Cette condition une fois posée, il n'y a plus rien de certain sur l'avènement du Messie; c'est vainement, par conséquent, qu'il en est si souvent parlé dans les Ecritures. Car les promesses divines ne devraient jamais s'accomplir, puisque,

(1) Que le mot hébreu *nechtach* (Daniel, IX, 24) veuille dire *définie, décidée, décrétée,* etc., c'est ce que tout le monde admet, comme nous le verrons plus clairement encore plus loin.

vu la faiblesse et la malice des hommes, il n'y aura pas une seule époque où les crimes cessent et chez les Juifs et chez les autres peuples.

V. Cette opinion est nouvelle; elle est entièrement opposée au sentiment de l'ancienne synagogue, et elle n'a été imaginée que pour éluder les objections des chrétiens, après la destruction de Jérusalem et du temple, et les plus doctes rabbins la combattent (1). Certes, si l'avènement du Messie eût dépendu des mérites des hommes, tant de saints patriarches, tant de saints prophètes et d'autres juifs pieux, qui vécurent sous l'ancienne synagogue, auraient, par leurs mérites, exercé plus d'influence sur Dieu, pour le porter à accomplir ses promesses, que les crimes des Juifs pour en retarder l'exécution. En outre, comme le peuple juif est tout affligé, qu'il souffre de si cruelles et de si longues vexations pour l'espérance qu'il a dans l'avènement du Messie, et qu'il adresse continuellement à Dieu de ferventes prières dans ce but, comment Dieu ne se laisse-t-il pas fléchir, et comment tout cela n'accélère-t-il pas l'avènement du Messie promis? Nous ferons aussi remarquer, et c'est une chose importante, qu'un retard aussi prolongé que cela est très-propre à décourager et à jeter dans le désespoir (2).

Ceci posé, nous concluons donc, avec raison, qu'il est impossible que l'époque que Dieu a fixée pour l'avènement du Messie puisse être différée par les péchés des Juifs.

Objections.

Obj. 1. L'Ecriture est pleine de prophéties conditionnelles, et, bien qu'elles soient énoncées d'une manière absolue, l'événement prouve que pourtant elles renfermaient une condition

(1) Voy. Derossi, ouv. cité, c. 2, §§ 4 et suiv., où l'on trouve plusieurs documents tirés soit du Talmud, soit des rabbins les plus célèbres de l'antiquité et des temps modernes, et qui établissent que l'avènement du Messie ne peut pas être retardé, et qu'il est indépendant des mérites et des démérites des hommes. Et certes, il est absurde que les péchés des hommes retardent l'avènement du Messie, puisqu'il vient pour effacer ces mêmes péchés, comme l'avouent encore les Juifs. Voy. Diss. philolog. sur l'Arche extérieure, par J. Cramer, Trésor d'Ugolini, tom. X, p. 340 et suiv.

(2) Voy. Derossi, l. c., Schickardi, *Droit royal*, théorème XX, dans Trés. Ugol., tom. XXIV, pag. 800 et suiv., avec not. 55; Carpzovius, ibid., p. 820, Lightfoot, sur l'évang. saint Matth., Heures hébraïques et talmud., sur le c. 2, v. 1, où il cite plusieurs paroles des ghémaristes, qui confirment que, d'après l'époque fixée dans l'Ecriture, le Messie est né depuis longtemps, ouvr. et Ultraj., 1699, fol. vol. II, p. 257 et suiv.

implicite; pourquoi n'en dirions-nous pas autant des prophéties relatives au Messie? 2. Quoi! est-ce que les prophéties qui renferment une pareille condition manquent? Il est dit en effet, Deut., XXX, que Dieu rachètera Israël, « si toutefois (comme » il est dit au même endroit) tu écoutes la voix du Seigneur » ton Dieu....., et si tu reviens au Seigneur ton Dieu de tout » ton cœur et de toute ton âme. » 3. C'est ce que remarqua depuis Pesichta, à l'occasion de ces paroles; c'est ce que remarquèrent aussi, après lui, les talmudistes, dans la Ghemara babylonnienne; ils affirment unanimement que le défaut de pénitence et que les crimes multipliés des Hébreux sont cause que l'époque de l'avènement du Messie, telle que l'avait indiquée la tradition de la célèbre école élienne, a été retardée, et plusieurs rabbins modernes les ont suivis. Donc :

Rép. 1. *D.* On voit que ces prophéties sont conditionnelles, soit par la matière dont elles traitent, soit par les accessoires, soit parce que la condition est formellement exprimée, *C.* autrement, *N.* Nous ne nions pas qu'il y ait dans l'Ecriture des prophéties conditionnelles qui sont exprimées d'une manière absolue; telles sont, le plus souvent, celles qu'on appelle *comminatoires,* comme aussi parfois celles qui sont promissoires, et qui pourtant renferment quelque condition. Personne, néanmoins, ne saurait nier qu'il y en a d'absolues; or, tous les arguments sur lesquels nous nous sommes appuyé prouvent que celles qui concernent le Messie sont de ce nombre.

Rép. 2. *N.* Quant à la preuve tirée du Deut., *D.* Il s'agit, dans ce passage, du bonheur ou du châtiment des Israélites, selon qu'ils observeront ou qu'ils n'observeront pas la loi, et même d'un bonheur ou d'un châtiment temporel, *C.* il s'agit du Messie ou de son avènement, *N.* C'est ce que prouve surabondamment l'ensemble du chapitre. Dieu promet aux Juifs, s'ils reviennent à résipiscence, qu'il les rappellera des extrémités du monde et du milieu des peuples parmi lesquels ils avaient été dispersés, pour les rétablir dans la patrie de leurs pères, qu'il mettra un terme à leur captivité, et qu'il fera retomber sur leurs ennemis les calamités qui pèsent sur eux, pourvu toutefois que leur pénitence soit sincère, et comme nous en voyons de fréquents exemples dans les Ecritures (1).

(1) Il suffit de parcourir les livres des Juges et des Rois, etc., ou même l'histoire du peuple juif tout entière, pour y voir partout l'action de la divine Providence.

Rép. 3. *D*. Mais trop tard, et quand s'étaient déjà accomplis les temps désignés par les prophètes pour l'avènement du Messie, *C*. l'ancienne synagogue, et avant cette époque, *N*. C'est aussi à cela que revient ce que nous avons remarqué de la croyance de l'ancienne synagogue et de la tradition (1).

PROPOSITION III.

Les époques que les oracles des prophètes fixaient pour l'avènement du Messie promis de Dieu et attendu du peuple juif, et qui sont accomplies depuis longtemps, prouvent clairement qu'il est venu.

Toutes les époques qui concernent le Messie, et qui se sont depuis longtemps accomplies, prouvent la vérité de cette proposition. Toutefois, pour la renfermer dans de justes bornes et ne pas trop l'étendre, nous choisirons les principaux oracles qui établissent clairement les époques dont il s'agit ici. Telles sont la prophétie de Jacob, la prophétie de Daniel, celles d'Aggée et de Malachie, qui, si elles établissent la thèse en question prises à part, réunies, elles lui donnent le cachet d'une démonstration réelle. Sans séparer pour cela ces prophéties, dans l'intérêt de la clarté et pour éviter toute espèce de confusion, nous traiterons de chacune d'elles dans un paragraphe particulier.

§ I. — *Examen de la prophétie de Jacob.*

La remarquable prophétie de Jacob se lit Gen., XLIX, 8 et suiv. Car, comme Jacob s'en allait mourir, qu'il avait appelé ses enfants et qu'il les bénissait chacun en particulier, qu'il leur annonçait ce qui devait leur arriver dans les temps les plus reculés, arrivé à Juda, il lui prédit en ces termes ce qui était réservé à sa postérité : « Juda, vos frères vous loueront....., » les enfants de votre père vous adoreront. Juda est un jeune » lion; vous êtes allé, ô mon fils, pour ravir votre proie. Vous » vous êtes reposé et vous vous êtes couché comme un lion et

(1) Il ne faut pas oublier que cette même Ghamera babylonienne rapporte une autre tradition qui est entièrement opposée à celle qu'on nous objecte. On lit en effet, chap. 11 : « Il est écrit : *Je ferai à cause de mon nom*. Rabbi, » Alexandre, dit : R. José-Ben-Lévi objecte : Il est écrit : *En son temps*, et il » est écrit : *J'accélérerai* : s'ils l'ont mérité, *j'accélérerai* : s'ils ne l'ont pas » mérité, *en son temps*. » (Cit. par Ugol., tom. XXV, p. 996.)

» comme une lionne ; qui osera le réveiller ? Le sceptre ne sera
» point ôté à Juda, et le prince ne sortira point de sa race,
» jusqu'à ce que celui qui doit être envoyé soit venu ; et c'est
» lui qui sera l'attente des nations ; » ou, comme le porte l'hébreu, « le sceptre ne sortira point de la maison de Juda, et le
» législateur de sa famille, jusqu'à ce que vienne *Sciloh*, et les
» peuples lui obéiront (1). »

Pour atteindre le but que nous nous proposons ici contre les Juifs, il nous faut faire trois choses : I. il faut que nous démontrions que cette prophétie célèbre concerne le Messie ; II. qu'elle détermine l'époque de l'avènement du Messie ; III. qu'elle s'est accomplie depuis longtemps.

I. Quant au premier point, on le prouve et par la force même du *Sciloh,* et par ce qui est attribué à celui que désigne ce mot *sciloh*. Quelle que soit enfin la racine de cette expression, sur laquelle les philologues ne sont point d'accord, il est certain qu'elle ne signifie ou n'exprime que le Messie seul. Car si on la fait venir du mot *sciala* (*tranquille,* ou *qui fut en repos*), comme il en est qui le prétendent, le Messie fut ainsi désigné parce qu'il devait donner au monde la joie et la tranquillité, qu'il devait lui apporter toute espèce de félicité ; aussi, parmi les autres noms que lui donne Isaïe, IX, 5, se trouve celui-ci : *Prince de la paix*. Le manuscrit samaritain est favorable à cette interprétation ; car on y lit : « Jusqu'à ce que
» vienne le *Pacifique* (2). » Mais si, comme il en est d'autres qui le prétendent, on fait dériver ce mot de *scil,* ou *scialal,* alors le mot *sciloh* est le même que celui-ci : *son fils* (*filius ejus*), c'est-à-dire celui qui peut être appelé, par antonomase, fils de Juda, savoir, le Messie. Ou si enfin on aime mieux le faire dériver, avec d'autres, du mot *scelloh,* ce mot aura dès-lors la même valeur que celui-ci : *qui est à lui,* ou *de qui il est,* sous-entendu le royaume ou le sceptre dont parle ici Jacob, d'après ce qui se lit dans Ezéch., XXI, 32 : « Jusqu'à
» ce que vienne celui à qui est le jugement (3), » ou le pouvoir souverain de juger et de commander. C'est dans ce sens que la plupart des anciens interprètes semblent avoir entendu ce mot ; car les Septante lisent : « Jusqu'à ce que viennent les choses

(1) Voy. le texte hébreu.

(2) Bible Waltonienne.

(3) Voy. le texte hébreu.

» qui lui sont réservées (1), » ou, comme traduisent d'autres : « A qui il est réservé (2). » Cette interprétation est pourtant plutôt celle d'Aquilée et de Symmaque. Voici le sens de ces interprètes : « Jusqu'à ce que vienne le royaume qui lui est » réservé, » savoir, au Messie (3). Onkélos formule plus clairement encore ce sens, disant : « Jusqu'à ce que vienne le Messie, » à qui il appartient de régner. » C'est aussi à peu près le sens du Targum de Jérusalem. L'interprète syriaque traduit : « Celui de qui est celui-là, » et l'interprète arabe Saadias : « Celui à qui est. » Or, quelle que soit, des étymologies de ce mot, celle qui paraît la plus vraisemblable, il est reconnu que tous les interprètes, d'un consentement unanime, *chose rare*, Rosenmuller lui-même en convient, s'accordent à dire que le mot *sciloh* désigne le Messie lui-même ou quelqu'une de ses propriétés. C'est ce que confirme l'aveu des plus anciens Hébreux. Car les anciens Hébreux classèrent le nom *Sciloh* parmi les noms du Messie, comme on le peut voir dans le Talmud, dans le *Sanhédrin, Perek, Chelek*, dans le *Berescit rabbà*, et ailleurs (4). Il est dit, dans le Talmud de Babylone, que nous avons cité, traité *Sanhédrin*, ou des Jugements, c. 9 : « R. Jochanan dit, en parlant du Messie : Quel est son nom? » Les disciples du R. Sila répondirent : Siloh est son nom. Il » est dit en effet, Gen., XLIX, 10, *jusqu'à ce que vienne* » Siloh (5). »

Ce qui le prouve encore, c'est ce qui est attribué à ce *Siloh;* car il est dit aussitôt après, ibid. : « Et sera l'attente des na» tions, » ou : « Et les peuples lui obéiront. » Onkélos traduit ainsi ces paroles : « Les peuples obtempéreront à sa volonté ; » et Jarchi traduit : « Les peuples se réuniront à lui ; » c'est-à-dire, comme le dit Isaïe, II, 2, un grand nombre de peuples se presseront autour de lui. L'un et l'autre arabe traduisent : « Et » les peuples se réuniront autour de lui, » les Septante : « Il est » l'attente des nations (6), » et saint Jérôme les a suivis :

(1) Voy. le texte grec.

(2) Voy. id.

(3) Jahn défend mordicus cette leçon dans son Append. herméneut., diss. 2, p. 183 et suiv.; mais il n'a trouvé personne, que je sache, qui ait souscrit à sa manière de voir.

(4) Cit. par Raym. Mart., ouv. cité, p. II, c. 4.

(5) Voy. Ugolini, t. cit., p. 970.

(6) Voy. Rosenmuller sur ce pass., 7e édit., Leipsig, 1821.

« Et il sera l'attente des nations; » l'interprète syriaque est du même avis : « Et les peuples l'attendront, » le faisant dériver de la racine *kavah, ikkeath,* qui, dans la conjug. *pihel,* est la notion *d'attendre*. Or, quel est celui, outre le Messie, de qui il soit permis de dire qu'il est l'attente des nations, aux ordres de qui les nations obtempéreront, à qui elles devront obéir, vers qui tous les peuples accourront? D'autant plus que Jacob semble indiquer ici la promesse que Dieu fit, soit à Abraham, soit à Isaac, soit enfin à lui-même, que toutes les nations seraient bénies dans leur postérité? C'est ce que dirent ensuite les prophètes, et surtout Isaïe, l. cit., et XI, 10, XLIX, 6 et suiv., LI, 5 et suiv., LXV, 1, LXVI, 19. C'est aussi ce que confessent les Hébreux; ils le prétendent même (1). Il est évident que cette prophétie ne peut s'entendre que du Messie, soit que l'on considère la valeur du nom lui-même, soit que l'on tienne compte de ce qui est attribué à la personne désignée par ce nom.

II. Quant au second point, savoir, que cette prophétie indique le temps ou l'époque de l'avènement du Messie, on le prouve 1. par le mot hébreu lui-même, que les interprètes traduisirent toujours par *jusqu'à ce que, jusque-là, jusqu'à ce temps,* etc., comme l'enseignent tous les lexicographes (2), et comme le veut le sens lui-même et le contexte; c'est aussi ce que prouvent toutes les versions et les paraphastes hébreux eux-mêmes (3) ; 2. ce qui le prouve encore, c'est le but que se propose Jacob, en disant que le pouvoir suprême se conserverait dans la maison ou au sein de Juda, jusqu'à ce que vînt celui à qui il devait échoir, savoir, le Messie, comme nous l'avons démontré ; il voulut, par ces expressions, apprendre à Juda et à ses frères comment ils pourraient reconnaître celui qui devait être envoyé; car, s'il n'avait pas assigné le temps de son avènement, il ne leur eût pas donné le signe auquel ils

(1) De manière toutefois qu'il leur commande comme un roi temporel, puisque aujourd'hui les Juifs n'ont du Messie qu'une idée toute charnelle; voy. Orobe, troisième écrit adressé à Limborch, n. 4, 5. Et cette persuasion est un grand obstacle à ce qu'ils reconnaissent la dignité du Messie en Jésus-Christ.

(2) Voy. entre autres Winer, qui non-seulement traduit le mot hébreu, dont il est ici question, par *jusqu'à ce que,* mais il réfute en outre Glassius et de Wettz, qui prétendent que ce mot, quand il s'agit d'une chose future, est ainsi placé, non pas pour désigner le terme certain d'une époque, mais même pour exprimer le temps qui s'écoule.

(3) Voy. Bible polyglotte Waltonienne.

devaient le connaître; 3. ce qui le prouve encore, c'est le sens que lui ont reconnu et l'interprétation qu'en ont donné tous les anciens (1), qui ont pensé qu'il s'agissait ici de la fin de l'empire, ou du pouvoir du peuple juif, et de la transition de ce pouvoir au royaume du Messie.

III. La troisième chose enfin que nous devons démontrer, c'est que cette prophétie s'est accomplie depuis longtemps, et nous le faisons comme il suit : Jacob prédit que le sceptre ne sortira pas de Juda, ou que le pouvoir suprême ne sortira pas de sa tribu, l'autorité suprême, le droit de faire des lois jusqu'à ce que vienne le Messie. Or, depuis longtemps déjà, la tribu de Juda ne possède plus ce pouvoir suprême, cette autorité, ce domaine souverain; donc cette prophétie s'est accomplie depuis longtemps, ou, ce qui revient au même, donc, depuis longtemps, le Messie est venu.

Et, d'abord, ce nom *sceptre* (*sceveth*) désigne *le pouvoir suprême, l'empire, la dignité impériale,* comme on le voit 1. par le liv. Nomb., XXIV, 17; Is., XIV, 5; Zach., X, 11. Et il ne faut pas perdre de vue qu'on y voit presque la même phrase : « Et le sceptre sortira de l'Egypte (2); » 2. c'est aussi ce que prouvent les anciennes versions; car les Septante et Théodotion traduisent le mot *sceveth* par *prince* (*archon*), et Symmaque par *pouvoir* (*exousia*); 3. par les paraphrastes chaldéens, parmi lesquels Onkélos dit : *Exerçant la domination* (3); et les deux autres, savoir, Jonathan et Jerusalmi : *Tu gouverneras* (4); 4. d'après l'autre hémistiche, ou membre de phrase, où le mot *sceveth* répond au mot *mechokek,* qui désigne proprement celui *qui a statué, arrêté quelque chose* (*nomotheten*), qui désigne le législateur, comme il est dit de Moïse, Nomb., XXI, 19, et comme on l'emploie aussi pour désigner les *premiers magistrats* du peuple, tel que Jug., V, 14, et Ps. 59, 9, Juda est appelé *prince, chef* (*mechokek*).

Mais c'est un fait public, connu de tout le monde, visible à tous les yeux, que le pouvoir suprême ne réside plus dans la maison de Juda, ni même dans la nation juive tout entière. Car, depuis le moment où la ville de Jérusalem fut détruite,

(1) Voy. Mazocchi, Spicilége bibliq., Naples, 1762, tom. I, diss. 8, part. I, sect. 3.

(2) Voy. texte hébreu.

(3) Idem.

(4) Idem.

sous Vespasien et sous Titus, les Juifs furent chassés de la Palestine, leur sol natal; ils furent dispersés parmi les divers peuples de l'univers; ils sont esclaves et obéissent à des princes étrangers; ils sont sans sceptre, sans droit, sans empire, sans autorité aucune.

Comme donc la prophétie de Jacob, ainsi que nous l'avons dit, a pour objet le Messie; comme, en outre, elle fixe et détermine l'époque de son avènement, qui doit avoir lieu quand le sceptre sera sorti de Juda, et comme enfin la maison de Juda ne possède plus ce sceptre, nous sommes en droit de conclure, de la prophétie de Jacob, que le Messie est venu.

Objections.

I. *Obj.* 1. On ne sait pas, en premier lieu, si la prophétie de Jacob a pour objet le Messie, ou plutôt Moïse, David ou Jéroboam, qui fut proclamé roi d'Israël par le Silonite Ahias, ou Nabuchodonosor, qui enleva le sceptre de la maison de Juda, à qui tous les peuples obéirent, et duquel il est dit, dans Ezéch., XXI, 27 : « Jusqu'à ce que vienne celui à qui est le » jugement; » aussi, le Prophète lui applique-t-il clairement la prophétie de Jacob. 2. Le mot *sciloh* peut aussi signifier *repos;* de sorte qu'il faille ainsi traduire les expressions de la prophétie : « Jusqu'à ce que soit venu le Silonite, » comme le traduit le rabb. Lipman (1), sens que s'est efforcé d'établir, par des preuves tirées de la grammaire, de l'histoire et du dogme, G.-A. Teller, dans ses notes critiques et exégétiques sur ce chapitre (2), et par la phrase *venit sciloh,* du I Rois, IV, 12. Aussi, d'après Teller, Jacob parle ici du voyage que le peuple hébreu devait faire à travers les déserts de l'Arabie, voyage pendant lequel Juda devait toujours occuper la première place (Nomb., II, 3, 9), et marcher comme chef à la tête des autres tribus (Nomb., X, 14), jusqu'à ce qu'elles fussent arrivées au pays des Siluntes, et où Juda devait quitter le commandement, ou au moment que les autres tribus se séparèrent de Juda, ou aussitôt que les tribus de Ruben et de Gad eurent occupé la portion de terre qui leur était échue, ou peu

(1) Voy. le liv. intit. Nitzachon, édité par Hackspan, p. 27.

(2) Pag. 130, 1766, qu'ont suivi Mendelsohn, Eichhorn, Ammon, Rosenmuller, dans deux premières éditions de l'Ecriture sainte, etc., outre Zirkel, Just, etc., et on peut ici consulter le texte.

après. Zirkel (1) suit aussi cette opinion, et il voit dans le mot *sciloh, repos*, l'expression du repos dont jouirent les Israélites lorsqu'ils eurent vaincu leurs ennemis. Cette interprétation plaît aussi à Justius, et il traduit les paroles en question par « jusqu'à ce que vienne le repos et que les peuples lui obéis» sent. » Car, comme il le dit lui-même, « Juda y est repré» senté comme un vainqueur qui ne doit déposer les armes et » le sceptre du commandement, que lorsqu'il aura subjugué » tous ses ennemis et soumis au repos les rebelles (2). » Enfin, Gesenius a aussi admis cette interprétation, de sorte qu'on peut aujourd'hui la regarder comme une interprétation commune (3). Mais il est évident qu'une fois cette interprétation admise, la prophétie de Jacob ne renferme pas un mot qui s'applique au Messie. Donc :

Rép. 1. *N.* Soit que nous examinions les paroles de Jacob lui-même, soit que nous tenions compte de la tradition. Car les attributs dont est investi le *Sciloh* dont parle Jacob, sont tels qu'on ne saurait les appliquer à personne, sans violenter le texte et sans aller contre toutes les lois de l'exégèse, qu'au Messie, comme nous l'avons démontré dans les preuves. Or, la tradition fait justice de tous les doutes qui peuvent surgir à l'occasion du sens réel de cette prophétie. Personne, parmi les anciens, ne douta jamais que Jacob ne parle dans cette prophétie du Messie, comme nous l'attestent les versions, les paraphrases, les témoignages particuliers, l'attente universelle sur la fin de l'empire juif. Personne, en outre, dans l'antiquité, n'a appliqué cette prophétie soit à Moïse, soit à Saül, soit à David, soit à Salomon, soit à Jéroboam ou à Nabuchodonosor; de plus, jamais l'attente de l'avènement prochain du Messie ne

(1) Diss. sur la bénédiction de Juda, Gen., XLIX, 8, 12, Wirceburg, 1786. D'après cet auteur, le sens des paroles de Jacob serait : Que Juda soit le chef du peuple jusqu'à la soumission entière de la Palestine, jusqu'à ce que les ennemis soient vaincus et qu'il soit permis de venir au *Silunte,* ou au repos. « Il est évident, dit-il, que ses descendants devaient revenir, sous la conduite » de Juda, dans des lieux qu'ils connaissaient, eux et les leurs, Bethel, » Sichem, etc.; il désire vivement qu'ils deviennent possesseurs de ces lieux, » et qu'ils voient dans la possession de ces mêmes lieux *Silunte,* ou le terme » de la guerre et des labeurs, et le symbole du repos, terme du bonheur et » de la tranquillité, et c'est ce qu'indique le nom de la promesse, car il veut » dire *cesser, se reposer.* »

(2) Hengstenberg, Christologie, Ancien-Testam., Berlin, 1829, p. I, sect. 1, p. 76.

(3) Dernière édit. du Petit Vocabul., p. 2.

fut plus grande qu'après la captivité. Les prophètes qui vécurent après les princes dont nous venons de parler, prédisent bien plus nettement l'avènement prochain du Messie que ceux qui les précédèrent. Il n'est aucun de ces rois, enfin, à qui conviennent les accessoires de cette prophétie, puisqu'on ne peut dire d'aucun qu'il fut *l'attente des nations*, ou que *les peuples* lui aient obéi dans le sens de la prophétie, ou, comme Dieu l'avait promis à Abraham, à Isaac, à Jacob, que toutes les nations seraient bénies dans le descendant de ces patriarches, pour ne pas rappeler que la tribu de Juda conserva le sceptre bien longtemps après la mort de ces rois. On voit par conséquent ce qu'il faut répondre à l'objection tirée d'Ezéchiel, qui ne parle, dans le passage cité, que de la vengeance que Nabuchodonosor tira de l'impie Sédécias et de la ville de Jérusalem, comme l'indique le contexte et la motion dont il traite, et par conséquent les paroles d'Ezéchiel n'ont aucun rapport avec la prophétie de Jacob.

Rép. 2. *N*. Qu'il soit possible d'admettre l'explication que nous donnent, des paroles de Jacob, R. Lipman, Teller, Zirkel, Juste et plusieurs autres; car Jacob, comme on le voit par l'ensemble du contexte, n'y parle pas d'une ville, mais bien d'une personne, d'un individu, et que les choses qu'il lui attribue ne peuvent pas s'appliquer à une ville. Et ce qui s'y oppose encore, et que l'on ne doit jamais perdre de vue, c'est la croyance traditionnelle de l'ancienne synagogue, qui n'admet jamais cette *froide* interprétation, pour nous servir du langage de Rosenmuller. Ces interprétations violentes, que les exégètes protestants nous jettent le plus souvent à la face, et qu'ils cherchent vainement à appuyer de preuves tirées de la grammaire, de l'histoire et du dogme, nous démontrent qu'il est fort imprudent de vouloir s'écarter de l'enseignement traditionnel de l'antiquité, qui doit constituer le fondement et la base d'une exégèse sûre et exacte; car, dans l'hypothèse contraire, chacun pourrait, selon son bon plaisir, imaginer des interprétations nouvelles, s'en saisir et les prouver, non pas celles qui sont vraies et solides, mais bien plutôt celles qui sont nouvelles et ingénieuses, bien qu'elles soient fausses. Ajoutez à cela que, très-vraisemblablement, la ville *Sciloh* n'existait pas encore du temps de Jacob (1).

(1) Il n'en est parlé nulle part, en effet, dans le Pentateuque; il en est

II. *Obj.* En admettant même que Jacob parle ici du Messie, qu'est-ce que cela fait aux chrétiens, puisqu'il n'assigne pas d'époque spéciale à son avènement. 1. Car, comme le remarque le R. Aben-Ezra (1) : « Le sens des paroles *ad-ki,* ou » *jusqu'à ce que, jusqu'au temps*, etc., n'est pas que le » sceptre sortira de la tribu de Juda, lorsque sera venu *Sciloh*, » mais, au contraire, que cette locution est semblable à » celle-ci : Le pain ne lui manquera pas, jusqu'à ce que vienne » le temps où il aura des champs et des vignes en abondance » (c'est-à-dire, quand viendra le temps, à plus forte raison ne » manquera-t-il pas de pain) ; » il est aussi dit dans la Gen., XXVIII, 15 : « Je ne t'abandonnerai pas, jusqu'à ce que se » soit accomplie la promesse que je t'ai faite ; » savoir, de te ramener dans cette terre ; c'est-à-dire, qu'à bien plus forte raison, je ne t'abandonnerai pas quand je t'y aurai ramené. Il est donc dit pareillement : « Le sceptre ne sortira pas de Jéhu- » dah jusqu'à ce que vienne *Sciloh,* c'est-à-dire n'en sortira » jamais, et, à bien plus forte raison, n'en sortira-t-il pas » lorsque sera venu *Sciloh.* » Le R. Bechai admet aussi ce sens, et, d'après son interprétation, voici quel en est le sens : « Le sceptre ne sortira pas..... de toute l'éternité, lorsque sera » venu *Sciloh.* » Et cette interprétation sourit aux chrétiens eux-mêmes, puisque Basnage (2) observe que *ad-ki* signifie

question pour la première fois dans le livre de Josué, XVIII, 1, où il est dit que Josué conduit le peuple du camp de Galgala à Sciloh, et qu'il dresse une tente. Il est vraisemblable que ce lieu, comme Galgala, n'était qu'un lieu de campement, qui, à cause de l'agglomération d'hommes qui s'y fit plus tard, prit l'extension d'une bourgade et d'une ville. Ce qui déjà indique le *repos* (*quies*), et après avoir parlé de la réunion du peuple à Sciloh, l'écrivain sacré ajoute expressément : « Et la terre leur fut soumise. » Et, ch. 21, 42, comp. avec le 22, 4, il y est dit que le Seigneur leur donna la paix et le repos de la part de leurs voisins ; voy. Bachiene, la Palæstina, II, 3, p. 409. Mais quand même elle eût existé, la mention d'un lieu inconnu a quelque chose d'extraordinaire en pareille circonstance. La bénédiction de Jacob, dans l'hypothèse de cette explication, eut pour but unique de constater que Juda devait être le chef de la foule. Or Moïse, que Dieu chargea solennellement de conduire le peuple, n'appartenait pas à cette tribu. Josué n'était pas de la tribu de Juda non plus. Et la promesse faite à Juda ne trouve pas son accomplissement dans la conduite du peuple, elle n'a même rien de commun avec cela. Je ne ferai pas remarquer que, d'après cette interprétation, dans le dernier membre on supplée gratuitement l'adverbe de lieu *là, ici,* etc. Voy. Hengstenberg, ouv. cit., et l. c.

(1) Voy. Pentaphyllum rabbinicum, sur la Genèse, 49, étud. Loscani, pag. 22.

(2) Annal. politico-ecclésiast., Rotterd., 1706, tom. I, sur l'an 40 avant notre

non-seulement *jusqu'à ce que, jusqu'au temps,* mais encore *perpétuellement*, comme dans Moïse : « Le Seigneur règnera pendant les siècles (*vead*) et perpétuellement; d'où il conclut : « C'est donc ainsi qu'il faut traduire les paroles du Prophète » mourant : Le sceptre ou le législateur issu du sang de Juda » *se perpétuera* dans sa race, parce que *viendra Sciloh.* » 2. Mais, sans nous arrêter même à cela, qui est-ce qui ne sait pas que le mot *sceveth* signifie parfois la verge d'affliction et de tribulation, d'après les paroles suivantes du Ps. 2, 9 : « Tu les » gouverneras avec une verge de fer, » et d'Is., X, 5. Tel est donc le sens des paroles de Jacob : « La verge de l'affliction » ne sortira pas de Juda, jusqu'à ce que vienne *Sciloh* (1). » Il s'ensuit donc que Jacob n'a pas assigné d'époque déterminée à l'avènement du Messie.

Rép. N. A. Quand à la première preuve, *N.* 1. Parce que cette interprétation est nouvelle, qu'elle est opposée à la croyance traditionnelle et à toutes les anciennes versions; 2. parce qu'elle est opposée au but que se propose Jacob mourant, qui était de donner aux Hébreux une marque à laquelle ils pourraient connaître l'avènement du Messie, car autrement il n'en existerait aucune; 3. parce qu'elle est opposée au fait même, car le règne de Juda eût cessé longtemps avant que ne vint le Messie, et par conséquent la prophétie de Jacob serait fausse; 4. parce que la particule *ad* n'est pas prise isolément, mais qu'elle est jointe à la particule *ki;* or, l'Ecriture ne nous fournit pas un seul exemple où une préposition ainsi réunie signifie *éternellement, perpétuellement,* comme le suppose

Seigneur, n. 18 et suiv. Hengstenberg s'écarte peu de cette interprétation, l. c., p. 71. D'après lui, voilà le sens des paroles de Jacob : Juda, en tant que tribu, ne périra pas, et sa phylarchie ne cessera pas jusqu'à ce que, par une restauration plus complète, et à la suite de laquelle non-seulement les Juifs, mais encore tous les peuples de la terre lui obéiront, ce qui relèvera son honneur et exaltera sa gloire. Mais bientôt nous dirons les désavantages de cette interprétation.

(1) Tel est aussi le sens qu'a admis l'auteur du vieux *Nitzachon,* publié après l'autre, par Hackspan, et qui a pour auteur Lipman. Wagenseill l'a publié d'après les MSs. de la bibliothèque de Strasbourg, dans sa collection intitulée *Traits enflammés de Satan,* Altdorf, 1681. Voici comment il expose la prophétie de Jacob, p. 29 : « L'exil des tribus de Juda et les erreurs de Jésus ne » cesseront que lorsque sera venu *Sciloh,* c'est-à-dire le Messie, et les peuples » lui obéiront. » Le savant Michel-Ange, de l'obs. des carmes min., a écrit une diss. entière contre cette interprétation du *sceveth;* elle se trouve à la suite de l'ouvrage intitulé Histoire des divers costumes sacrés et profanes de l'antiquité, qui ne nous sont pas parvenus, p. 225 et suiv.

l'interprétation en question; on en trouve plusieurs, au contraire, où cette préposition exprime un terme (1).

Ceci anéantit aussi les interprétations du R. Bechai et de Basnage, car elles emportent les mêmes difficultés et elles sont condamnées par la règle même de l'accentuation (2).

Rép. 2. *D.* Que le mot *sceveth* signifie quelquefois verge d'affliction, avec une épithète signifiant affliction, *C.* en lui-même, tel qu'on l'emploie dans la Bible, et dans le cas dont il s'agit ici, *N.*; car l'autre hémistiche de la prophétie de Jacob exclut cette signification. On y oppose, en effet, au mot *sceveth* ou *sceptre,* le mot législateur ou *chef,* comme nous l'avons déjà fait observer; tous les autres accessoires de la prophétie, par lesquels on voit que Jacob prédit à Juda tout ce qui doit lui arriver, l'excluent aussi; enfin, cette explication est condamnée par l'histoire même, qui constate que l'empire juif fut florissant pendant au moins dix siècles, sans que personne pensât que les Juifs subissaient un joug d'affliction, comme cela eût eu lieu d'après le subterfuge tout fraîchement éclos du cerveau de ce rabbin.

(1) Tel que Genèse, XXVI, 13 : « En allant en augmentant, jusqu'à ce » que (*ad-ki*) il eut extraordinairement cru, » et XLI, 49 : « Et Joseph » ramassa du blé... extraordinairement, jusqu'à ce qu'il (*ad-ki*) cessa de » compter. »

(2) Quiconque connaît la langue hébraïque, sait que l'accent *athach,* qui dans ces mots *ad-ki* précède l'hémistiche, sépare, quant au sens, le premier du dernier. Aussi Basnage sépare-t-il, dans l'intérêt de son interprétation, le mot *ad* de *ki*, contrairement aux règles de l'accentuation. On trouve, en note, les mêmes particules que dans les passages cités de la Gen., au II liv. Rois, XXIII, 19, et II Paral., XXVI, 15, et en plusieurs autres endroits. Or, le sens est le même dans tous ces passages.

L'interprétation de Hengstenberg pèche aussi en ce qu'il pose comme une chose certaine que ces deux mots désignent une liaison et non pas un terme, ce qui est faux, d'après ce que nous avons dit; 2° parce que, dès-lors, l'époque de l'avènement du Messie ne serait plus déterminée, et la prophétie ne serait plus une réponse aux Juifs, comme le prouve l'interprétatiou du rabbin Aben-Esra, qu'il loue et qu'il approuve; 3° il ne faut pas dédaigner l'observation de Deyling, que Hengstenberg se fait à lui-même, Obs. sacr., II, p. 83 : « Le patriarche parle du sceptre temporel; mais le sceptre et le » royaume du Messie sur la terre est mystique; donc il ne peut pas s'appli- » quer au règne du Messie, comme continuation du règne et du sceptre de » Juda. » Ou, si on l'aime mieux, ainsi que nous le dirons plus bas, la cessation du sceptre temporel de Juda est au sceptre et au règne du Messie ce que la substitution du règne d'un certain ordre est à celle du règne d'un autre ordre. On doit donc nécessairement conclure que la prophétie de Jacob est une marque propre à faire connaître que l'époque que Jacob mourant désignait pour l'avènement du Messie est passée. Et il n'en serait pas ainsi, si le mot *ad-ki* indiquait une continuation.

III. *Obj.* Que la prophétie de Jacob se rapporte au Messie, qu'elle détermine le temps de son avènement, je le veux bien; mais ce temps n'est pas encore accompli, comme une foule de choses nous portent à le croire. Et 1. le sceptre n'est pas encore sorti de la maison de Juda, puisque les Juifs possèdent encore des royaumes puissants en Amérique, en Asie, en Ethiopie et dans les autres contrées de l'Orient; aussi, le rabbin Benjamin *de Tudela,* dans l'histoire ou la relation de son voyage exécuté au douzième siècle, rapporte-t-il plusieurs traits relatifs à un Æchmalotarcha ou prince de la captivité, issu de la tribu de Juda, et qui commandait en Asie, sous l'autorité duquel vivaient de nombreuses troupes de Juifs observant ses lois, et qui occupaient des régions vastes et fortunées (1). 2. Mais, quand même le sceptre serait réellement sorti de la maison de Juda, nos adversaires n'en tireraient aucun avantage pour établir leur thèse, à moins qu'ils démontrassent que les descendants de Juda n'ont plus aucun droit à ce sceptre que leur ravirent, par une injustice souveraine, les Romains, comme le droit qu'ils y avaient persévéra pendant la captivité de Babylone. C'est pourquoi, ou le droit suffit pour que l'on puisse dire que le sceptre est encore dans la maison de Juda, ou ce droit est insuffisant; dans le premier cas, la maison de Juda le possède encore, et dans la seconde hypothèse, la maison de Juda eût cessé de posséder le sceptre plus de cinq cents ans avant la ruine de l'empire juif, ce que personne ne saurait dire. 3. Ce qui fait, comme l'observe justement Salvador (2), que l'ancien empire des Juifs doit être rétabli dans son ancien état de splendeur, selon les prédictions du Lévit., XXVI, 40, 41, et du Deut., XXX, 32, 43. Sous le rapport politique et naturel, tout, en Orient, est encore provisoire; tout indique la régénération prochaine des Juifs, qui sera le fruit d'une grande confédération des peuples, au moyen de laquelle la paix et le bonheur des Juifs ira croissant de jour en jour, sous la douce influence de la paix et du bonheur des autres peuples; et dès-lors les enfants d'Israël pourront encore habiter la terre de leurs pères, devenue stérile sous les pas des musulmans; ils pourront rétablir le temple de Jéhovah, et rétablir le sanctuaire de la loi. Donc :

(1) Voy. Derossi, ouv. cit., c. 3, § 2.
(2) Ouv. cit., tom. III, liv. IV, p. 362.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Les Juifs possèdent encore plusieurs royaumes florissants dans l'imagination féconde des rabbins, *C.* sur la surface du globe terrestre, *N.* Il est vraiment curieux de voir les rabbins débiter de semblables fables, quand la science géographique a tant fait de progrès, qu'il reste à peine quelque coin de terre qui ne soit pas parfaitement connu. Nous passerons aussi sous silence toutes les merveilles vraiment fabuleuses qu'ils débitent sur le fleuve Sabbath (1), car ce serait perdre notre temps que de nous arrêter à réfuter de telles niaiseries.

Il faut aussi interpréter dans le même sens tout ce qui sort de l'officine du rabbin Benjamin de *Tudela*, dont le but est de faire illusion à ses coreligionnaires (2). Et, pour échapper à tous les subterfuges de ce genre, nous dirons que l'alliance que Dieu fit avec le peuple hébreu, et les promesses dont ce même peuple fut l'objet, étaient attachées au sol même de la Palestine, comme on le voit par le Pentateuque, et que c'était sur ce sol qu'elles devaient s'accomplir.

Rép. 2. *N.* Car il ne s'agit point ici d'une *question de droit,* mais bien *d'un fait* duquel seul parle Jacob; car, dans l'hypothèse contraire, sa prédiction devenait inutile, puisqu'il eût été impossible aux Juifs de connaître l'époque à laquelle viendrait le Messie promis et attendu. Aussi l'ancienne synagogue juive attendit-elle toujours cet oracle du fait ou de la possession et non pas du droit.

On voit par là ce qu'il faut répondre au dilemme que l'on nous propose, savoir, qu'il ne suffit pas du droit pour prouver que la prophétie de Jacob ne s'est pas encore accomplie, mais qu'il faut encore la possession actuelle de ce sceptre. Et l'intervalle de la captivité de Babylone n'infirme pas la vérité de la prophétie de Jacob, soit parce qu'elle dura peu de temps, en raison des siècles nombreux qui s'écoulèrent, soit avant, soit après cette captivité; elle fut d'environ trente ans, comme

(1) On peut voir ce que rapporte, de ce fleuve fabuleux, d'après les auteurs hébreux et surtout d'après la longue lettre de Eldad Haddani, écrite en 1283, aux Juifs, l'ill. Bartolocci, de l'ord. Cit., dans sa Biblioth. rabbinique, tom. I, p. 100 et suiv. Josèphe, liv. VII de la Guerre des Juifs, c. 5, édit. d'Anvers, raconte aussi des choses fabuleuses de ce fleuve, que vit Titus dans son voyage de Béryt dans les villes de la Syrie.

(2) Renaudet seul a eu le courage de soutenir que les fables racontées par le R. Benjamin de Tudela étaient vraies; voir, à ce sujet, Dictionn. de biog., édit. Migne. N. T.

le démontre Tirinus (1), soit parce que les prophètes leur avaient annoncé d'une manière certaine, depuis longtemps, que leur captivité finirait et qu'ils rentreraient dans leur pays, surtout Isaïe et Jérémie (2) ; et par les promesses réitérées qu'ils en reçurent, pendant la captivité, de Daniel et d'Ezéchiel (3). Et cela, dans l'hypothèse que, par ce nom *sceptre,* on entend la succession royale; au reste, nous démontrerons plus bas qu'il est bien plus vraisemblable que, par ce sceptre, on désigne le seul pouvoir souverain qui s'étend à tout le peuple juif; et il est évident que ce pouvoir exista même pendant la captivité de Babylone.

Rép. 3. *N.* Car, comme il s'agit d'un fait, ainsi que nous l'avons dit, et qu'il est constant qu'il y a dix-huit siècles que les Juifs n'occupent plus la Palestine; quel que soit leur état présent, quelque espoir de régénération future et prochaine des peuples qu'ils nourrissent dans leur cœurs, comme des fruits qu'ils en attendent, ainsi que d'une foule d'autres choses semblables que se représente fantastiquement notre adversaire, il sera toujours vrai, soit que le sceptre est sorti de la maison de Juda, soit que, par conséquent, la prophétie de Jacob s'est accomplie, et, par suite, que le Messie est venu. Quant aux passages du Lévitique et du Deutéronome qu'on objecte, nous dirons en son lieu dans quel sens il faut les entendre.

§ II. — *Explication de la prophétie de Daniel.*

Daniel, dans sa captivité, gémissait devant le Seigneur pour obtenir le pardon des péchés du peuple, sa délivrance et le rétablissement de la ville et du temple. Pendant qu'il priait

(1) Voy. Chroniq. sacr., c. 35, concl. 3. Voici ce qu'on y lit : « Il me paraît » plus vraisemblable que de l'an 11 de Sédécias, époque à laquelle furent » ruinés et le temple et la ville de Jérusalem, jusqu'à l'an 1 de la monarchie » de Cyrus, il ne s'écoula ni soixante-dix, ni soixante, ni cinquante-deux ans,... » mais seulement trente ans. » Conclusion qu'il confirme ensuite sur plusieurs preuves. Et, d'après ce sentiment, il faudrait faire partir les soixante-dix ans de servitude annoncés par Jérémie, de l'an 13 de Josias. Car en remontant de l'an 1 de Cyrus, où finit la captivité, jusqu'à la ruine du temple et de la ville, on ne trouve que trente ans; et de l'année de la ruine du temple et de la ville à l'an 13 de Josias, on en trouve quarante, ce qui fait en tout soixante-dix ans. Mais on peut consulter le Comment. du même auteur sur l'Anc. et le Nouv.-Test., pass. cit., tom. I.

(2) Voy. Is., XIV, 1, XL, 1, XLVIII, 20; Jérémie, II, 15, XVI, 5, XXIV, 5, XXV, 12, XXIX, 10, XXX, XXXI, 9, XXXII, 37, XXXVI, 27.

(3) Ezéch., XI, 17; Dan., IX, 2, 25.

encore, l'ange Gabriel se présenta à lui et lui promit le pardon des péchés du peuple par le Messie qui devait venir ; il lui promit aussi que la ville et le temple seraient rebâtis, que le peuple reviendrait dans la terre de ses pères, où, pour les soixante-dix ans de captivité qu'il aurait souffert, il jouirait de la liberté pendant sept fois plus de temps. Tel est le langage que l'Ange tient à Daniel, chap. 9, 24 et suiv. : « Le temps a » été abrégé à soixante-dix semaines pour votre peuple et » en faveur de votre ville sainte, afin que la prévarication soit » abolie, que le péché trouve sa fin, que l'iniquité soit effacée, » que les visions et les prophéties soient accomplies, et que » le Saint des saints soit oint. Remarquez donc ceci et le » gravez dans votre esprit : Depuis l'ordre qui sera donné » pour rebâtir Jérusalem jusqu'au Christ, il y aura sept » semaines et soixante-deux semaines ; et les places et les mu- » railles de la ville seront rebâties de nouveau dans des temps » fâcheux et difficiles, et après soixante-deux semaines, le » Christ sera mis à mort, et le peuple qui le doit renoncer ne » sera point son peuple. Un peuple avec son chef, qui doit » venir, détruira la ville et le sanctuaire ; elle finira par une » ruine entière, et la désolation qui lui a été prédite arrivera » après la fin de la guerre. Il confirmera son alliance avec plu- » sieurs dans cette semaine, et, à la moitié de la semaine, les » hosties et les sacrifices seront abolis ; l'abomination de la dé- » solation sera dans le temple, et la désolation durera jusqu'à » la consommation et jusqu'à la fin (1). »

Or, nous ferons observer que le texte hébreu diffère en quelques points de celui de notre Vulgate ; ces différences portent, v. 24, sur ces mots : *abbreviatæ sunt,* à la place desquels on lit : *resecatæ sunt,* ou *decisæ,* ou, comme le veulent quelques autres, *decretæ,* ou *statutæ sunt* (2) ; ainsi, au même verset, nous lisons, nous : *sanctus sanctorum,* pendant que, dans l'hébreu, il y a *sanctum sanctorum,* ou *sanctissimum* (3) ;

(1) Voy. le texte hébreu lui-même.

(2) Les Septante portent *breviatæ sunt;* d'autres, cités par Origène, Hexaples, portent *decretæ sunt;* d'autres, comme Hengstenberg, prétendent que le mot hébreu veut proprement dire *resecare,* d'après le texte chaldaïque et le texte rabbinique. Mais ces significations diverses reviennent presque au même, et la Vulgate le rend par *abbreviatæ sunt.* Le but de l'Ange, c'est de déterminer exactement l'époque. Voy. Hengstenberg, ouvr. cité, tom. II, part. I et II, Berlin, 1832, p. 413 et suiv.

(3) Ou, comme d'autres le prétendent, *sanctitas sanctitatum.*

et, v. 26, ces paroles : « Et, après soixante-deux semaines, le » Christ sera mis à mort, et le peuple qui doit le renoncer ne » sera point son peuple, » se lisent ainsi qu'il suit dans l'hébreu : « Et, après soixante-deux semaines, l'oint (ou le Christ) » *extirpabitur,* ou *excidetur,* pour *occidatur,* de la Vulgate, et » *non ei,* pour *non erit ejus* (1); » quant à celles qui suivent : « Un peuple, qui doit venir avec son chef, détruira la ville » avec le sanctuaire; elle finira par une ruine entière, et la » désolation qui lui a été prédite arrivera après la fin de la » guerre, » il y a, dans le texte hébreu : *et urbem,* à la place de *civitatem, destruet,* pour *dissipabit, principis venturi,* pour *eum duce venturo, finietur in inundatione et usque ad finem est bellum, decretum ruinarum* (2); pour *et finis ejus vastitas, et post finem belli, statuta desolatio,* que porte la Vulgate; v. 27, il y a dans la Vulgate : *et erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio,* pendant que, dans l'hébreu, il y a : *et super extremitatem* (*culmen*) *abominationum vastator et quidem usque completum et resectum stillabit* ou *fundetur super vastatum* (3). On remarque moins de différence encore dans les autres parties. On voit que ces deux leçons sont les mêmes quant au sens, et que le texte hébreu exprime plus clairement même le sens de la prophétie.

Ceci posé, il nous reste à démontrer trois choses : c'est que la prophétie de Daniel s'applique au Messie; c'est qu'elle détermine l'époque de l'avènement du Messie; c'est, enfin, que cette époque est passée depuis déjà bien longtemps.

Nous établissons la première de ces choses par les paroles mêmes de la prophétie, et par ses accessoires, et par le sentiment des anciens rabbins et de l'ancienne synagogue. Et d'abord, quant aux paroles mêmes de la prophétie et à ses accessoires, elle promet l'avènement de celui qui mettra un terme à l'iniquité, qui fera cesser le péché, qui effacera l'ini-

(1) *Excisus fuit,* si on n'y ajoute rien, indique, sans exception, une mort violente, comme Zach., XIII, 8, où on oppose le mot grec τῷ au mot hébreu; le premier indique la mort par le glaive, et le second la mort par la faim et la peste. Voy. III Rois, XI, 6; des Impies, Ps. 36, 9; Prov., II, 22.

(2) Voy. Hengstenberg, passage cité, 473 et suiv.; mais il y a réellement à la lettre : *decretum vastatæ,* c'est-à-dire, *res vastatæ* ou *ruinæ.* Le Prophète suit ici la même régle que plus haut : *hebdomades septuaginta decisum est* ou *decisæ sunt;* ce qui fait que le sens est : *decretæ ruinæ.*

(3) Ibid.

quité et qui introduira la justice éternelle. Or, tous les prophètes ont unanimement annoncé que telles étaient les fonctions du Messie, que c'était là ce qu'il devait pleinement accomplir, surtout Isaïe, LXI, 1; Zacharie, III, 8; Malachie, III et IV; de sorte que saint Pierre a dit sans hésiter, du Christ, Act., X, 43 : « *Tous* les prophètes attestent que tous » ceux qui croient en lui reçoivent la rémission des péchés par » son nom (1). » Cette prophétie annonce aussi que celui qui doit venir est appelé *Saint des saints,* ou, si on aime mieux, *Sanctum sanctorum, sanctitas, sanctitatum,* ou *sanctissimum,* et que c'est dans sa personne que doit s'accomplir la vision ou la prophétie. Or si, par *Sanctum sanctorum*, on doit entendre une personne, comme le traduisent, non-seulement la version Vulgate latine, mais encore les Septante et Théodotion (2), il

(1) Voy. le texte grec.

(2) Les Septante, d'après le sentiment commun, traduisent : *et ungatur Sanctus sanctorum*; car, gramm., le mot est à l'accus., et Théodotion traduit de la même manière, comme on le voit dans les Hexapl. d'Origène, II, p. 336. Ce qui fait que ces interprètes ont entendu les mots *Sanctus sanctorum* d'une personne. Ce ne sont pas seulement les interprètes chrétiens et les anciens Juifs qui ont pensé que ces mots désignaient une personne; les Juifs ont même pensé qu'ils désignaient le Messie, comme le démontre longuement Raym. Martini, II, chap. 3, § 16, au moyen de témoignages tirés du *Berescit rabbà,* R. Mose Haddarschan, des livres *du Sanhédrin,* dist. *Chelk,* R. Alexandre, R. Mose Nachmanide de Gerunde et de plusieurs autres personnes; nous nous bornerons à citer les paroles de Moïse, fils de Nachman; voici ce qu'il dit, expliquant ces paroles : « Le Sanctuaire des sanctuaires (ou le Saint des » saints) c'est le Messie sanctifié des fils de David. » Schoettgen cite encore d'autres témoignages puisés dans les livres des Juifs, Heures hébr., tom. II, p. 263 et suiv.

Il en est plusieurs cependant qui prétendent que les mots hébreux ne peuvent se prendre d'une personne qu'au figuré. Et ils concluent qu'ils ne peuvent pas se prendre d'une personne, de ce que jamais, dans les Ecritures, on ne les applique à une personne, bien qu'on les y lise quarante-trois fois, et que, pour deux raisons, on doit les entendre dans un sens figuré : 1° parce que toutes les fois qu'il est parlé d'une onction matérielle et extérieure, cette onction s'explique, disent-ils, symboliquement de la sainteté intérieure, comme Exod., XXX, 22 et suiv., 409 et suiv., comp. avec Zach., IV, où l'huile est le symbole de l'Esprit de Dieu. 2° Parce qu'on voit plusieurs passages où l'onction se prend dans un sens métaphorique, tel que Ps. 44, 8, 9; Is., LXI, 1; III liv. Rois, XIX, 15 et suiv. On appelle, dans le N.-T., les dons du Saint-Esprit *chrismata,* I saint Jean, II, 20, 27; Act., IV, 27, 10, § 8; II Cor., I, 21; et ils en concluent que le mot hébreu a la même signification *Nouveau temple de Dieu,* Eglise du Nouv.-Test., et par suite, qu'il désigne son chef, son auteur, savoir, le Messie. Aussi l'onction du Messie signifiait-elle uniquement l'effusion des dons du Saint-Esprit, qui lui furent conférés pour remplir son ministère suprême, comme on le voit Is., XI, 1, et au baptême au moins pour la mission extérieure. Voy. Hengstenberg, l. c., p. 444 suiv. Voy. aussi Scholl, Comm. sur les soixante-dix semaines de Daniel, Francfort-sur-le-Mein, 1831.

est évident, qu'ainsi entendue, elle désigne le Messie, que seul on peut appeler Saint par excellence, et comme il est réellement appelé, Ps. 15, 10, et Is. XII, 6. Si, au contraire, comme d'autres le préfèrent, on prend les mots *sanctum, sanctorum* au neutre, de sorte qu'ils désignent une chose et non une personne, cette opinion revient au même; car, dans ce sens, il s'agit du temple mystique qui doit être oint spirituellement, et qui est opposé au temple temporel qui, suivant le Prophète, doit être détruit; et par conséquent il signifie le Messie, qui, d'après les prophètes, devait être le siége de Dieu, tel que Zach., VI, 12; Ps. 14, 1; Ps. 21, 4; il devait même être, qui plus est, l'Emmanuel, ou *Dieu avec nous,* Is., VII, 14. En lui ont été complétées et scellées et la vision et la prophétie, comme étant seul le terme et la fin des prophéties. Enfin, celui qui est promis est appelé *Messie* et *Prince* ou *Chef* (1); il doit

(1) C'est en vain que Berthold et les autres interprètes qui n'admettent pas le Messie, prétendent que le *Messie, Prince* de l'Ecriture, s'applique à un prince étranger. 1° Car les biens que de toute part les prophètes (v. 24) prédirent, s'entendent du temps du Messie; si donc il y est question du roi qui doit venir vers la soixante-neuvième semaine, il s'ensuit qu'il dut venir peu de temps avant l'effusion de ces biens, et que c'est l'auteur même de ces biens qui est désigné ici. 2° Le nœud causal entre la personne et la distribution de ces biens est indiqué par le mot hébreu. Or, nous avons démontré que le mot *sanctissimum* désignait le Messie lui-même. 3° L'expression hébraïque n'exclut pas la relation au Messie, puisque cette même expression est employée par Isaïe, LV, 44; Isaïe, IX, 6; Mich., V, 1; Ezéch., XXXIV, 24; il en est de même de celle dont il s'agit ici, et qui indique la relation du particulier au général, et qui s'applique évidemment au Messie. Le mot hébreu, que le prophète emploie dans cette circonstance, sert à désigner un prince théocratique; voy. I Rois, X, 1. Mais jamais roi païen ne fut ainsi désigné. Ce mot n'est employé pour Cyrus (Is., XLV, 1) que soit à cause des rapports spéciaux qu'il y a entre lui et la théocratie, soit à cause des dons que Dieu lui accorda pour sauver les Juifs; soit parce que, par son décret, il commença à connaître le vrai Dieu (voy. liv. II, Paral., c. ult; Esd., I, 2), soit parce qu'il était une image typique du Christ-Messie. On peut même le considérer comme un roi théocratique, et c'est ainsi que le regarde Is., XLV, 1, 4. C'est aussi ce que prouve le contexte. Car s'il y a un mot qui leur est commun, il y en a un aussi qui les distancie et qui établit une opposition réelle. Or, d'après Ezéchiel, XXI, 32, il n'y eut pas de roi théocratique depuis Daniel; donc il s'agit ici du seul Messie. 5° Enfin *le terme* auquel doit s'accomplir cette prophétie indique-t-il le moment de la naissance du Christ ou celui de sa manifestation publique? On admet généralement ce dernier point. Voy. Pét., Science des temps, tom. XII, c. 33, tom. II, p. 264. Mais les soixante-neuf semaines, comme nous le démontrerons plus bas, se terminent au Christ. Après les soixante-dix semaines, l'œuvre du salut doit être achevée; jusqu'au Messie, il s'écoule soixante-neuf semaines, et il doit mourir au milieu de la soixante-dixième. Donc il reste trois ans et demi. Aussi le mot hébreu a-t-il la même valeur que celui-ci : *jusqu'à la manifestation publique du Messie.* Berthold lui-même pense que ces paroles s'appliquent au Messie; voici ce qu'il dit : « S'il n'est

en outre confirmer le pacte de Dieu et des hommes. Bien que, dans les Ecritures, il y en ait d'autres qui soient appelés *christs* ou *chefs*, le Messie seul pourtant est appelé *Christ* et *Chef* par excellence, et Isaïe dit fréquemment qu'il est donné pour l'*alliance du peuple*, surtout LXII, 6, et LXIX, 8; Malachie l'appelle en outre, III, 1, l'*Ange du Testament ou de l'alliance*. Les paroles de Daniel, ainsi que les accessoires de sa prophétie, sont donc tels que, prise soit à part soit dans son ensemble, elles s'appliquent au Messie seul.

C'est aussi ce que prouvent admirablement et l'ancienne synagogue, et le sentiment et la croyance des anciens rabbins. Quant à la croyance de la synagogue, outre le rabbin Manassès, qui avoue que ses concitoyens pensent que la prophétie de Daniel s'applique au Messie, et qui avoue en outre que tous les Juifs qui prirent les armes sous Titus ou sous Vespasien furent du même avis; c'est aussi ce qu'atteste Josèphe, qui, d'après la croyance qui avait cours en son temps, dit que la prophétie de Daniel se rapporte à ce temps-là (1). C'est la seule cause, d'après les rabbins, pour laquelle Jonathan-Ben-Uziel ne publia pas sa paraphrase vulgaire sur le *Cheduvien* ou les Hagiographes, parmi lesquels se trouve Daniel, parce qu'il indique nettement l'époque de l'avènement du Messie, comme le prouve catégoriquement Rasci (2). Le Messie, de plus, d'après ces mêmes auteurs, dans le *Berescit rabbà,* chap. 14, sur la Genèse, p. 264, doit amener *la justice des siècles;* bien plus,

» pas nécessaire, il est au moins très-naturel d'appliquer ces paroles au Messie » Jésus, à sa mort et à sa croix. » Voy. Hengstenberg, l. cit., p. 460.

(1) Arch., l. X, § c. 11, § 7, il dit : « Daniel a parlé de l'empire des Romains » et des grands ravages qu'ils feraient, » savoir, dans notre pays. Mais il s'exprime plus clairement encore dans sa Guerre des Juifs, liv. IV, c. 6, § 2, où il dit des zélateurs : « Ils firent que la prophétie qui avait été faite contre » le peuple s'accomplit. Car il y avait une ancienne tradition qui portait que » la ville serait prise, et que le temple du Seigneur serait brûlé, par droit » de guerre, dès que se serait élevée la sédition, et que des mains étrangères » auraient souillé le lieu saint. Quoique les zélateurs ne niassent pas cela, ils » s'en sont pourtant faits les instruments. » Hudson et Reland sont du même avis sur ce point; ils pensent que cette tradition n'est autre chose que l'explication traditionnelle de la prophétie de Daniel, IX, 26.

(2) Seder-Holam, sur le Jalckut Siméon II, p. 79, 4 : « Le R. Josè dit : Il y a » soixante et dix semaines de la dévastation du premier temple à celle du » second. » Meghillah, fol. 3, 1 : « Pourquoi fut-il défendu à Jonathan, fils » d'Uziel, de publier le Targum hagiographique? » — *Rép.* « Parce qu'on y » trouve l'époque de l'avènement du Messie. » Rasci, là : « L'époque de » l'avènement du Messie se trouve dans Daniel. » On peut voir les autres témoignages dans Schoettgen, ouv. et liv. cit., pag. 264 et suiv.

le Messie est la justice éternelle; il est le Saint des saints, comme l'avouent Nachmanides, Moïse de Géronia, et Moïse Haddarschan (1); bien plus, le R. Mordachai, dans son *Scemen Amischà Aftarà*, I, fol. 12, avoue que le Messie est celui à l'avènement duquel conduisent les soixante-dix semaines de Daniel (2). Il est donc constant, soit que nous interrogions l'ancienne synagogue, soit que nous consultions les anciens rabbins, que la prophétie de Daniel s'applique au Messie.

Quant à la seconde question, savoir, que cette prophétie détermine l'époque de l'avènement du Messie, on le prouve: 1. par la relation de ces soixante-dix semaines, avec les soixante-dix semaines d'années par lesquelles Jérémie prédit la captivité de Babylone, comme le prouve le contexte lui-même (Dan., IX, 2). Mais personne ne peut dire que Jérémie a pris ces soixante-dix ans pour un temps indéterminé; il est évident aussi, et pour la même raison, que Daniel n'a pas pu prendre les soixante-dix semaines pour un temps indéterminé. 2. Par les caractères intrinsèques de la prophétie elle-même, qui indiquent une fixation chronologique. Car ne serait-ce pas en vain que le temps que comprend cette période de soixante-dix semaines serait divisé en sept semaines, en soixante-deux semaines et en une semaine, et qu'il est encore divisé en deux, si le Prophète n'eût parlé d'un temps déterminé? 3. De ce que les deux termes sont clairement exprimés, savoir, le terme à partir duquel elles doivent commencer, qui doit être celui de la *promulgation,* de l'*ordre,* du décret de la réédification du temple, et le *terme* où doivent finir ces semaines, qui est celui qui précède la ruine de la ville et du temple. 4. Ce qui le prouve encore, c'est l'analogie de cette prophétie avec les autres du même prophète; Daniel détermine, en effet, les temps où doivent s'accomplir les autres événements, tel que, ch. 4, et 12, 5. Enfin, par la croyance unanime des anciens Juifs, comme le prouve ce que nous avons dit un peu plus haut. Donc :

Il nous reste donc maintenant à établir que la prophétie de Daniel s'est accomplie, et la tâche est facile, d'après les principes que nous avons posés. D'après la prophétie de Daniel, il dut s'écouler, à partir de la promulgation du décret de réédifi-

(1) Ibidem.

(2) Derossi, ouv. cit., p. 98, où se trouve le texte du R. Manassès, tiré du livre *du Terme de la vie*, p. 175.

cation de la ville jusqu'à sa destruction, soixante-dix semaines d'années, c'est-à-dire quatre cent quatre-vingt-dix ans; et c'était pendant ce temps-là que devait venir le Messie, qu'il devait recevoir l'onction, qu'il devait être mis à mort; c'était aussi pendant ce temps-là que devaient cesser les sacrifices de l'ancienne loi, que devait s'accomplir la vision, que devait être effacée l'iniquité, que devait venir la justice éternelle. Or, il y a dix-huit siècles que la ville et le temple sont détruits, que les sacrifices ont cessé, ou qu'est passée l'*époque* que Daniel avait assignée à l'accomplissement de sa prophétie; donc, ce qui devait se passer pendant ce temps-là s'est accompli, savoir : que le Messie est venu, qu'il a été oint, qu'il a été mis à mort, que la vision et la prophétie se sont accomplies, que l'iniquité a disparu et que la justice éternelle s'est manifestée; ou, ce qui revient au même, il est constant, d'après la prophétie de Daniel, que l'époque assignée par Daniel à l'avènement du Messie est passée, et que le Messie est venu.

Objections.

I. *Obj.* Il est faux, ou au moins il est incertain, que cette prophétie de Daniel s'applique au Messie; 1. car on ne sait pas si Daniel n'a parlé que d'un seul ou a parlé de plusieurs messies (1); 2. on ne sait pas s'il parle de Cyrus ou d'Antiochus-Epiphane, comme le prétend Marsham, ou d'Alexandre-le-Grand, ainsi que le veut Rosenmuller avec Berthold, ou de Séleucus IV, frère de Philopator et prédécesseur immédiat d'Antiochus-Epiphane, qui mourut par le poison, ou même de Séleucus II; 3. or, l'explication de Marsham, qu'admettent en substance les autres interprètes modernes, renferme des choses qui la rendent et plus probable et plus certaine. C'est aussi ce que prouvent le but du Prophète, qui n'avait souci que du sort futur de son peuple, comme aussi de celui de la ville et du temple; le calcul chronologique qui conduit à ce temps-là; l'inauguration du Saint des saints ou du temple, qui eut lieu sous Judas Machabée; la désolation du temple, qui dura jusqu'à la fin de la guerre; la confirmation de l'alliance, qui se contracta dans une semaine avec plusieurs, et qui eut lieu soit

(1) Tel est le sentiment des interprètes qui n'admettent pas le Messie dont il est ici question. Winer, dans son Petit Dictionnaire, prononce, comme du haut d'un trépied, « qu'il n'est question *nulle part du Messie* dans l'Ancien-» Testament »

par la constance des Juifs fidèles, soit par l'adhésion à Judas Machabée; le manque d'hosties ou de victimes et d'holocaustes au milieu de la dernière semaine, toutes choses qui s'accomplirent littéralement en ce temps-là; enfin, la disparition du péché et de l'iniquité, ou la cessation des châtiments qu'encouraient les Juifs par leurs péchés, peines qui, dans l'Ecriture, sont appelées parfois péchés (1); comme aussi l'introduction de la justice éternelle, savoir, de la justice légale, en tant que désormais les Juifs ne se souillèrent plus par l'idolâtrie ou l'introduction du bonheur dont devaient jouir dorénavant les Juifs, sur qui ne pesait plus le joug de la servitude. 4. Donc, comme et la chronologie et tout ce qui entoure la prophétie elle-même s'est merveilleusement accompli au temps des Machabées, il n'est pas surprenant que les interprètes catholiques eux-mêmes, Hardouin et dom Calmet, aient admis sommairement et sans hésiter (2) cette interprétation. 5. Ou plutôt, comme le prouvent avec quelque fondement, Berthold, et Rosenmuller et plusieurs autres, que quelque faux Daniel, voyant que la prophétie de Jérémie, relative à l'état heureux qu'il avait annoncé aux Juifs, ne s'accomplissait pas dans le temps qu'il avait fixé, imagina, dans l'intérêt et pour l'honneur du Prophète, qu'il ne s'agissait point simplement de soixante-dix années, mais qu'il s'agissait, au contraire, de soixante-dix semaines d'années; et qu'il a fait concorder toutes les paroles de la prophétie avec les événements (3), comme le font ordinairement les prophètes. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *N.* Car, quoique le Christ ou Messie ne soit pas expressément désigné ici, le contexte et l'opposition qu'il établit entre un roi étranger, prouve clairement de qui il est question. Car celui qui doit venir à la fin de la soixante-deuxième semaine (qui, comme nous l'avons dit, doit se montrer publiquement), est appelé *Messie, Chef* ou *Prince*. Quel autre Messie, que celui dont nous avons parlé, sera mis à mort après sept et soixante-deux semaines? De plus,

(1) Voy. Calmet, Diss. *sur les soixante-dix semaines de Daniel,* qui se trouve en tête du Commentaire sur ce même prophète. Or, il pense que par ces mots : *Le péché sera détruit,* etc., il fait allusion à Jérém., L, 18 et suiv., où il est question de la délivrance de la captivité.

(2) Hardouin, Chronologie de l'Ancien-Testament, Paris, 1609; Calmet, diss. cit.

(3) Tel Rosenmuller, sur Daniel, c. 9, p. 322, Leips., 1832.

la mort du Messie est posée comme principe causal de la ruine de la ville et du temple, comme son avènement (v. 25) se lie avec la collation des bienfaits (v. 24). Or, comme la bénédiction et la malédiction ont eu lieu en même temps, qui ne voit que l'auteur en est le même? D'autant mieux que la mort violente du Messie est annoncée, et Ps. 21, 17, et Is., LIII, 5, et Zach., XII, 10. Il est donc faux de dire que l'on ne sait pas d'une manière certaine si Daniel parle, dans sa prophétie, d'un ou de plusieurs christs (1).

Rép. 2. *N.* Car si, comme nous l'avons dit précédemment, l'Ange, dans cette prophétie, ne parle que d'un seul et même Messie, qui doit venir et qui doit être mis à mort, comme aucun de ceux dont nous parle notre adversaire n'est mort de mort violente, surtout n'a été mis à mort par le peuple, il en résulte évidemment que cette prophétie ne peut s'appliquer ni à Cyrus, ni à Antiochus-Epiphane, ni à Alexandre-le-Grand. Les accessoires de cette prophétie, que nous avons énumérés plus haut, s'appliquent bien moins encore à aucun d'eux, non plus que la chronologie, comme le prouvera ce que nous établirons par la suite. On peut en dire autant pour ce qui est de Séleucus II et de Séleucus IV ; tout ce que notre adversaire avance ici est purement gratuit et arbitraire, et n'a pas même le plus léger fondement.

Rép. 3. *N.* Car I. le but que se propose le Prophète est contraire à l'assertion de nos adversaires, parce que, bien que le but de Daniel ait été de prier, d'après la leçon des prophéties de Jérémie, on ne lit nulle part qu'il ait prié pour le rétablissement précisément pour l'année que Jérémie avait annoncée à l'avance. Sa prière avait pour objet de demander le rétablissement, et du peuple, et de la ville, et du temple, sans que l'époque en soit précisée nulle part. Il est donc faux que la question n'embrasse que le rétablissement extérieur, et que la réponse ne concerne que le Messie. La prière a pour objet principal la rémission des péchés (v. 19). Mais, comme de l'avis de tous les prophètes, le Messie devait pleinement les remettre, cette prière comprenait donc déjà l'avènement du Messie et de son règne. La réponse a pour objet, de plus, le peuple, la ville, le temple, qui ont une connexion réelle avec le Messie lui-même et ses destinées, dont l'Ange parle plus loin. La réponse divine

(1) Voy. Hengstenberg, ouv. cit., p. 472 et suiv.

s'accorde donc parfaitement avec la pensée et la prière de Daniel (1).

II. Cette assertion trouve aussi sa réfutation dans la chronologie. Car si l'*époque* de laquelle partent les soixante-dix semaines de Daniel date du décret de réédification de la ville, comme le prouvent les paroles de l'Ange, cette époque remonte à la vingtième année du règne d'Artaxerxès-Longue-Main (Néhém., II, 1 suiv.). Or, en comptant 483 à partir de l'an 20 d'Artaxerxès, on arrive à l'an 782 de la fondation de la ville, ou à l'an 15 de Tibère-César, c'est-à-dire au moment de la manifestation publique du Christ (Luc, III, 1 et suiv.); et par conséquent on arrive à une époque fort éloignée du règne d'Epiphane, ou de tout autre prince désigné par nos adversaires (2), comme étant celui *en qui* devait s'accomplir la prophétie.

III. L'inauguration du temple n'est pas en sa faveur non plus; 1. car il ne s'agit pas dans la prophétie, comme le pensent nos adversaires, de l'*inauguration* ou de l'*onction* du temple; car il est certain, d'après la tradition constante des Juifs, que le second temple ne fut jamais consacré, comme il est écrit du tabernacle qu'il le fut, Exod., XXX, 22 et suiv., ni sous Zorobabel, ni sous Judas Machabée (3); 2. parce que,

(1) Jahn, Appendice herméneutique, art. 1, Vienne, 1813, p. 125 et suiv.; il prétend, après Dathe, qu'il ne faut pas lire *soixante-dix semaines,* mais bien *soixante-dix soixante-dix* années, etc., comme si l'Ange avait répondu, dans ce cas, par une affirmation plus positive à la prière fervente de Daniel: *Soixante-dix;* or, *il s'écoule ainsi soixante-dix ans,* ou *se hâtent*, c'est-à-dire se précipitent vers leur fin, etc., en suppléant, dans le second verset, le mot supprimé par élision dans le premier. Mais cette interprétation de Jahn est arbitraire pour plusieurs raisons. 1° Parce que le mot *semaines* se trouve dans tous les manuscrits, sans exception; Kennicott en compte même treize où le mot se trouve en toutes lettres. Derossi y en ajoute cinq autres qui contiennent la leçon tout entière. Voy. Derossi, Variantes des leçons de l'Anc.-Test., Parme, 1788, vol. IV, p. 143. 2° Parce que toutes les anciennes versions reproduisent la même leçon. Voy. Bible Waltonienne, sur ce passage. 3° Parce que les Hébreux, anciens et modernes, tiennent la même leçon.

(2) Voy. Pétau, de la Science des temps, liv. XII, c. 32, édit. d'Anv., 1703, vol. II, p. 261 et suiv.

(3) Ceux qui rapportent les choses qui sont énumérées au v. 24 au temps qui suivit immédiatement la fin de la captivité, comme Michaëlis et Jahn, rapportent ces paroles à l'inauguration du temple rebâti par Zorobabel et Josué; et ceux qui les rapportent au temps qui suivit l'oppression d'Antiochus-Epiphane, les rapportent à la nouvelle inauguration qui eut lieu après la profanation des Syriens. Et, dans l'un et l'autre cas, c'est improprement que l'on fait dire au mot hébreu qu'il signifie *inaugurer*, puisque, dans l'un et l'autre cas, il n'y eut pas proprement onction, et que, de l'avis de tous les Juifs,

ainsi que nous l'avons observé, il ne s'agit point ici du second temple matériel, mais bien d'une personne, comme le prouvent les anciennes versions, l'interprétation des anciens rabbins et le contexte; 3. parce que, dans l'hypothèse de nos adversaires, cette consécration, d'après la prophétie, aurait eu lieu après l'an 490, mais, v. 27, c'est pour ce temps qu'est prédite la destruction du temple et non son inauguration; 4. parce que cette hypothèse est contraire à la chronologie.

IV. Cette interprétation a encore contre elle la désolation du temple, telle que nos adversaires la supposent; car 1. les Syriens ne dévastèrent ni le temple, ni la ville; ils *profanèrent* seulement le temple, pendant que Daniel parle d'une dévastation proprement dite (*d'une inondation,* représentant une invasion à main armée sous la figure d'une inondation); 2. il parle en outre de la dévastation dont il est question sur la fin du v. 25; il dit qu'elle est arrêtée et irrévocable; aussi est-il prédit qu'en vertu d'un décret irrévocable de Dieu, la ville et le temple doivent être ensevelis sous leurs ruines, v. 26; aussi est-il prédit, au v. 27, qu'ils seront l'un et l'autre ensevelis sous des ruines éternelles; 3. parce que c'est à faux et gratuitement que nos adversaires supposent que la désolation du temple ne doit durer que jusqu'à la fin de la guerre, ou pendant soixante-dix semaines, puisqu'il s'agit d'une dévastation perpétuelle (1).

le second temple ne fut jamais consacré par l'huile sainte. Mais cette interprétation est fausse 1° parce que jamais l'expression qui se trouve ici, dans l'hébreu, n'est appliquée à un temple matériel; elle est toujours accompagnée d'un article, II Paral., III, 8, XXVI, 33; III Rois, VI, 16; elle se dit des autres choses sacrées, comme d'un autel, des sacrifices, du meuble, etc.; V. Concord., Buxtorf, voy. Ezéch., XLI, 4, avec XLIII, 12, XLV, 3; I Paral., XXIII, 13; elle doit être expliquée comme le fait Leclerc : « Tout ce » qui était consacré. » 2° L'inauguration extérieure du temple ne cadre point avec le contexte, où sont promis les dons spirituels de Dieu, qui se rapportent à l'extirpation des péchés et qui portent les caractères du Messie; le Prophète doit donc se proposer pour fin quelque chose de plus sublime, telle que la fin de l'oppression religieuse unie au commencement du règne du Messie. 3° S'il s'agit d'une nouvelle inauguration, on ne voit pas pourquoi le Prophète ne s'est servi que de paroles désignant simplement le *Saint des saints,* au lieu de se servir de paroles désignant tout le temple. C'est ce qu'a senti Berthold, p. 651, et, pour échapper à cette difficulté, il a cité comme exemple ce qui se lit, II Mach., V, 15; mais, vains efforts, parce que, bien que l'expression soit relative et bien qu'appliquée au temple, elle indique uniquement le *Saint des saints;* voy. Hengstenberg, *Christologie,* pass. cité, p. 439 et suiv.

(1) Le mot hébreu qui représente les mots *stillabit* (*tombera goutte à goutte,* ou *sera déversé, pleuvra*), v. 27, est considéré comme le type fonda-

V. Cette interprétation ne repose pas non plus sur le pacte fait avec Dieu, dont ils parlent ensuite, soit par la constance des Juifs fidèles, soit par l'adhésion à Judas Machabée; car, d'après l'article préfix, le mot *multis* (*un grand nombre*) indique que le *grand nombre* dont il s'agit ici appartient à un certain genre déterminé, savoir, ceux qui étaient l'objet des promesses divines, c'est-à-dire les Juifs fidèles, comme le prouve le sujet occasionnel de la vision (1); il est en outre question de l'alliance que le Messie promis devait faire avec le peuple (2).

VI. Nos adversaires ne sont pas plus heureux dans leurs assertions relatives au manque d'hosties, de victimes ou de sacrifices; car tout cela ne manqua que partiellement sous Antiochus, pendant que, dans la prophétie, il s'agit d'un manque total et perpétuel, lié à la dévastation du temple et de la ville (3), lié en outre à la mort du Messie, et cette suppression totale des sacrifices n'est considérée que comme une conséquence de la mort de ce même Messie.

VII. Les assertions de nos adversaires, relatives et aux châtiments des péchés, et à la justice légale, et à la liberté et au bonheur que les Juifs devaient obtenir, ne sont enfin non plus

mental dans la destruction de Sodome et de Gomorrhe; il est employé pour indiquer la pluie naturelle, II Rois, XXI, 10; d'après le IX, 33, pour la pluie surnaturelle, Gen., XIX, 24; aussi est-il appliqué aux impies au figuré, Ps. 10, 6; Ezéch., XXXVIII, 22; Paral., XXXIV, 21; Jérém., VII, 20, etc. Cette expression indique toujours une ruine totale; aussi est-il impossible de l'appliquer au règne des Machabées. Voy. Jahn, Append., diss. I, p. 164; Hengstenberg, p. 153 et suiv.

(1) Voy. Compeg. Vitringa, des Observances sacrées, liv. III, Franéquère, 1691, tom. II, p. 257 et suiv.

(2) Savoir, avec ceux qui sont l'objet des promesses divines.

(3) Voy. ce qui a été dit précédemment. Nous ferons observer en outre ici que cette suppression des sacrifices peut être considérée sous un double point de vue : en tant qu'elle est un bienfait, et en tant qu'elle est un châtiment. En tant que bienfait, le culte lévitique fit place au culte réel, dont il n'était que la figure; en tant que châtiment, il est la punition de la partie infidèle du peuple qui mit à mort le Messie. Or, le contexte même prouve que la mort du Messie fut la cause de la suppression des sacrifices et de la destruction du temple. Et, si la suppression des sacrifices et du culte lévitique est un effet de la mort du Messie, il s'ensuit évidemment qu'il ne s'agit pas d'*un simple fait,* mais d'une *abrogation légitime.* La mort du Fils de Dieu a déjà abrogé l'ancienne alliance; donc le culte que l'on rendait à Jéhovah sous cette alliance n'a plus de *raison d'être;* qu'importe le temps pendant lequel il a été réellement pratiqué encore. J'en dis autant de la destruction extérieure de la ville et du temple, car la répudiation et la mort du Messie faisaient que la ville n'était plus sainte, que le temple n'était plus la maison de Dieu, que l'abomination y avait pénétré. Voy. Zach., XI; voy. Hengstenberg, ouv. cit., p. 492 et suiv.

d'aucune importance pour leur thèse; car il s'agit, dans la prophétie, des péchés eux-mêmes et de la justice proprement dite, comme d'un bienfait ou d'un don que le Messie, qui est l'objet premier de cette prophétie, devait apporter, et qui devait véritablement effacer les péchés et amener la justice qui accompagne la rémission des péchés, d'après ces paroles d'Isaïe, LIII, 10, 11. Au reste, on y compare les péchés avec l'*iniquité* et la *faute*, qui est la signification fondamentale de ce mot; il est évidemment question, d'après le contexte, du pardon des péchés et des fautes, et l'accumulation des mots est telle ici, qu'elle embrasse la masse des péchés du genre humain, comme il en est qui l'ont observé (1). La justice qui doit être apportée est aussi appelée *éternelle*, c'est-à-dire continuelle, perpétuelle; on voit par conséquent qu'en l'expliquant, soit du châtiment des péchés, soit de la justice légale ou de l'ancienne liberté que l'on devait recouvrer, cette interprétation est forcée, puisque, d'après la prophétie, il s'agit bien plutôt de la désolation, de la punition d'un peuple infidèle et de l'abrogation totale de la justice légale (2).

(1) Certes, ce qui est annoncé dans les trois premiers membres se rapporte parfaitement à la confession des péchés faite par Daniel, v. 5 du même chapitre, où il ne s'agit pas du châtiment des péchés ou seulement des péchés typiques, mais bien des péchés proprement dits; car il dit : « Nous avons » péché, nous avons commis l'iniquité, nous avons agi avec impiété, et nous » nous sommes écartés de vos commandements et de vos jugements. » Donc, à moins de soutenir que l'Ange, v. 22, annonça à Daniel quelque chose de contraire à sa prière, il faut avouer qu'il ne s'agit point du châtiment des péchés, mais bien des péchés eux-mêmes, et que cette horreur de la destruction future de la ville et du temple est tempérée par la nouvelle du salut.

(2) Cette justice est appelée éternelle, parce qu'elle a pour principe un décret éternel de Dieu et qu'elle doit éternellement durer, par opposition à la justice et à la grâce transitoires de l'ancienne alliance et à toutes les créatures qui sont sujettes au changement. Cette explication s'appuie sur les Septante, Théod., la Vulg., la version syriaque et les anciens interprètes, si on en excepte quelques-uns, comme le R. Barachia, dans la *Berescit rabbà*, sur le v. 14, il dit : « C'est là le Roi-Messie, de qui il est écrit, Dan., IX, qu'il » doit apporter la justice des siècles ou éternelle, » cité par Raym. Martini, p. 285, éd. citée. Mais il est facile d'accorder cette explication avec la précédente, puisqu'il y est question de l'auteur éternel lui-même.

J.-D. Michaëlis, et quelques interprètes modernes après lui, explique ainsi ces paroles de cette prophétie : « Pour ramener l'innocence des premiers » temps; » mais c'est en vain, 1° parce qu'il ne s'agit point ici de justice *subjective* ou de probité subjective, mais bien de la justice *objective*, en tant qu'elle est un don de Dieu, tout comme la rémission et le pardon des péchés, dont il est question plus haut, qui est pareillement *objectif;* voy. Ps. 131, 9. 2° Parce que Daniel exalte (II, 44, VIII, 18, 27) l'éternité du règne du Messie et de ses dons. 3° Parce qu'il est faux que l'expression hébraïque désigne

Rép. 4. Je nie la conséquence, comme étant déduite de prémisses fausses. Si Hardouin et Calmet, tout en admettant que la prophétie de Daniel concerne le Messie, admirent néanmoins, en partie, l'interprétation de Marsham, ils agirent ici imprudemment et sans motifs graves; et les preuves qui réfutent l'interprétation de Marsham et des autres antimessiniens les réfutent aussi.

Rép. 5. Bien plus, l'hypothèse de Berthold et de Rosenmuller est on ne peut plus mauvaise : 1. parce que, bien qu'ils fassent profession de christianisme, ils ne rougissent pas d'arguer de mensonge le Christ lui-même, qui, Matth., XXIV, 15, non-seulement soutient que la prophétie de Daniel s'applique à la désolation future du temple, mais qui la donne même comme une chose vraie, en ce qui concerne et la ville et le temple, disant qu'en ce point encore elle doit s'accomplir : « Lorsque vous verrez l'abomination de *la désolation prédite* » *par le prophète Daniel* (non pas par le *faux Daniel*) envahir » le lieu saint, que celui qui lit comprenne. » On lit la même chose dans saint Marc, XIII, 14; saint Luc, XXI, 20; 2. parce que cet auteur imaginaire, dans l'hypothèse de nos adversaires, aurait accusé Jérémie de fausseté et lui eût fait une illusion parfaite. 3. Parce qu'il n'eût pu faire illusion à personne, puisque la nation juive tout entière voyait dans la prophétie de Jérémie les soixante-dix ans de la captivité (1). 4. Parce que le fait est opposé à cette interprétation; car notre auteur suppose, c. 1, 21, et c. 9, 2, la prédiction des soixante-dix années, et il indique par là qu'il attend le Messie à cette époque, et il affirme qu'il vécut l'an premier de Cyrus. 5. Parce qu'il eût présenté Daniel comme un ignorant en histoire et ne

simplement et primitivement une durée indéterminée, et non une *éternité,* comme le prouve, à plusieurs reprises, Hengstenberg, l. c., p. 427 et suiv. Ceci ruine aussi les interprétations de ceux qui prétendent que la justice éternelle désigne l'*ancienne justice,* comme celles de ceux qui soutiennent que ces mots renferment un sens hyperbolique, puisqu'il est impossible d'en assigner la cause; soit enfin de ceux qui, comme Berthold, n'y voient que l'expression de l'*ancienne liberté* affranchie de tout joug politique ou religieux. Toutes ces interprétations des modernes sont forcées et ne reposent que sur une hypothèse erronée tirée de la relation des diverses parties de ce verset. Le sens naturel ne sourit ni à Michaëlis ni à Jahn, qui le rapportent au temps qui suivit immédiatement l'exil de Babylone, ni à Berthold, qui le rapporte au temps qui suivit immédiatement l'oppression d'Antiochus-Epipane. A ce verset répond exactement le Ps. 68, 28.

(1) Voy. II Paral., XXXVI, 21.

connaissant rien à la chronologie (1). 6. Il est inconcevable comment ce faux Daniel donna pour terme de sa prophétie la désolation perpétuelle plutôt que la liberté conquise sous les Machabées, puisque l'on suppose que cet auteur écrivit postérieurement à cette époque. 7. Mais, sans nous arrêter à d'autres preuves, cette hypothèse absurde de nos adversaires tombe devant le témoignage unanime de la tradition hébraïque. Voy. I Mach., VIII et XI, Josèphe Flavius, Guerre des Juifs, liv. VI, c. 5, 9. Ajoutez à ceci l'attente générale où l'on était au temps du Christ, attente provenant et de cette prophétie et du c. 2 du quatrième règne. C'est ce qui fait que les derniers interprètes juifs n'osèrent pas même abandonner, dans leurs discussions avec les chrétiens, ce témoignage qui leur est si défavorable, non plus que nier qu'il a trait au Messie et à la ruine du peuple juif par les Romains (2). Il nous reste donc à conclure que cette hypothèse des rationalistes et des méthodistes est un monument incroyable de l'incrédulité et de l'impiété où les a poussés le principe protestant.

II. *Obj.* Quand même on admettrait l'authenticité de ces prophéties, il ne serait pourtant pas permis de considérer ces passages comme assignant d'une manière positive et certaine, à cette époque-là, le commencement et le complément du règne du Messie. Car, 1. si le Rédempteur refuse même aux anges qui sont dans le ciel la connaissance de l'avenir, s'il dit qu'il ne connaît lui-même ni le temps ni l'heure, Matth., XXIV, 36; Marc, XIII, 22, et même après sa résurrection, Act., I, 6, 7, il n'est pas possible de supposer qu'un autre prophète en ait joui, même bien antérieurement à lui, de manière qu'il ait pu en indiquer exactement et chronologiquement l'époque au peuple, soit d'après la mesure ordinaire du temps, soit au

(1) De Cyrus à la mort d'Antiochus-Epiphane, il y aurait alors quatre cent quarante-un ans (soixante-trois sem. d'an.), quoiqu'il ne se soit pourtant écoulé que trois cent soixante-douze ans ; ce qui fait qu'il y aurait une erreur de soixante-neuf ans dans le calcul. Mais, d'après ces interprètes, l'erreur serait plus grande encore, *V. G.* Berthold, p. 716, parce que cet auteur n'admet, après Cyrus, que quatre rois des Perses, et qu'il affirme que Cyrus fut battu par Alexandre. La période perse serait donc plus courte de cent quarante-sept, bien que ces cent quarante-sept dussent être ajoutés aux soixante-neuf de l'ère des Séleucides. Celle-ci consisterait par conséquent dans un ensemble de trois cent quatre-vingts ans, qu'il faut diviser entre huit rois, y compris Antiochus-Epiphane. Or, l'erreur ici est telle qu'elle suppose une ignorance crasse, bien que Daniel se montre très-habile et dans son histoire et dans sa chronologie.

(2) Voy. Schoettgen, du Messie, liv. II, p. 264.

moyen d'une mesure mystique quelconque (1). 2. Il est assurément incroyable que Dieu ait fait dépendre la foi de la chronologie (2) ; nous devons en conclure que Daniel n'a pas exactement déterminé, défini dans sa prophétie l'époque où devait venir le Messie.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Le Rédempteur dénie aux anges mêmes la connaissance de sa manifestation glorieuse au jour du jugement ou de son second avènement, *C.* il leur dénie la connaissance de son premier avènement sur la terre, *N.* Or, il ne s'agit uniquement, dans les passages cités, que de son second avènement sur la terre, avènement qui sera glorieux, et du jour du jugement dernier, que ne connaissent maintenant ni les anges ni les hommes, puisque Dieu n'a pas voulu le leur révéler. Mais il ne s'ensuit nullement que Dieu n'a pas révélé le temps du premier avènement du Messie ; le fait contraire est constant, car non-seulement Daniel, mais Jacob et les autres prophètes annoncèrent l'époque de l'avènement du Messie promis. La raison elle-même nous dit qu'il dut en être ainsi ; car, comme cet avènement devait être modeste et particulier, il fallait, pour que les hommes ne fussent pas trompés, qu'ils en fussent avertis ; et cette raison ne milite certainement pas en faveur de son avènement glorieux, qui aura lieu aux yeux de tout le monde.

Quant à ce qu'ils ajoutent, que le Rédempteur s'est dénié à lui-même la connaissance de l'avenir, nous y avons déjà répondu ailleurs en faisant observer que le Christ n'a pas pu ignorer ce jour, puisqu'il a indiqué lui-même tous les signes qui le précéderont, d'autant mieux qu'il est Dieu, comme nous le prouverons ; nous devons donc nécessairement en conclure qu'il parlait du jour de sa manifestation, lorsqu'il dit : *Personne ne le sait, pas même le Fils* (3).

Rép. 2. *N.* Car autrement il n'y aurait pas de prophétie qui déterminât la chronologie ou l'époque d'un événement futur quelconque, ce qui est faux, comme on le voit soit par toutes les prophéties et de l'Ancien et du Nouveau-Testament, qui précisent d'une manière admirable l'époque à laquelle doivent s'accomplir les événements qu'elles annoncent (4) ; comme les

(1) Tel Bleck, *Ephémérid. théol.*, III, p. 234.
(2) Tel Coccéius, cité par Hengstenberg, liv. cit., p. 522.
(3) Voy. Traité de la Trinité, p. 552; mais nous en parlerons encore plus loin.
(4) Voy. Gen., XV, 13; Is., VII, 8, XVI, 14, XXI, 16, XXIII, 15, etc.;

prophéties où sont signalées les circonstances accidentelles et contingentes qui les entourent. Car en quoi diffèrent-elles des autres accessoires accidentels et contingents de la chronologie connue? Donc, ou il faut rejeter toutes les prophéties, ou il faut admettre que rien ne s'oppose à ce que Dieu, qui dispose et des temps et des moments, ne puisse faire que notre foi dépende tout aussi bien du temps que de tout autre événement.

III. *Obj*. Mais en admettant même que la prophétie de Daniel s'applique au Messie et qu'il détermine l'époque de son avènement, on ne sait pas si cette époque est passée. 1. Car qui sait en effet d'une manière certaine si Daniel parle plutôt de semaines d'années que de semaines de jours, ou de semaines septénaires, ou de semaines jubilaires, puisqu'il ne nous dit rien qui puisse nous faire juger qu'il parle d'une espèce de semaine plutôt que de l'autre? Rien ne s'oppose en outre 2. à ce que nous prenions ces soixante-dix semaines comme des périodes distinctes les unes des autres, et séparées de manière qu'elles ne se succèdent pas immédiatement les unes aux autres; l'accent *athnach,* qui se trouve entre les sept premières semaines et les soixante-deux autres, indique assurément qu'elles sont divisées (1) ; on voit en outre que la dernière semaine est aussi divisée des autres, soit par le contexte, car autrement on ne voit pas pourquoi on établirait une distinction entre cette semaine et les autres; on le voit aussi par les interprètes nombreux qui rejettent le complément de ces semaines à la fin de l'empire juif. Ceci posé, comme on ne sait pas si l'intervalle qui les sépare est plus ou moins long, il est évident qu'il est impossible d'établir d'une manière certaine si l'époque désignée par Daniel est ou n'est pas passée. 3. Aussi y a-t-il un certain nombre de Pères qui rapportent le complément de cette époque à la fin du monde. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, nous disons que la nature de ces semaines peut être déterminée positivement de plusieurs manières : et 1. la matière de laquelle elles traitent prouve elle-même qu'on ne peut pas les prendre pour des semaines de jours; car seize mois seraient certainement insuffisants à l'accomplissement de tous les faits qui sont annoncés

Jérém., XXV, 11, XXVIII, 16, etc., pour ne pas citer un nombre presque infini de passages où se trouvent des prophéties dont l'époque est déterminée.

(1) Tel Rosenmuller, sur le c. 9 de Dan., p. 315 et suiv., et, avant lui, Marsham.

soit au v. 24, soit dans les versets suivants; Daniel, en outre, voulant parler, c. 10, 2, 3, de semaines de jours, emploie à plusieurs reprises le mot *jour*, ce qui démontre clairement qu'il entend parler ici de semaines d'un autre genre. 2. On ne peut pas entendre non plus de semaines septénaires, non plus que de semaines jubilaires, cette prophétie; c'est aussi ce que prouve la nature des choses dont elle annonce l'avènement car, s'il s'agissait de semaines septénaires, il faudrait à l'accomplissement de ces choses 3,430 ans, et il faudrait 24,500 ans s'il s'agissait de semaines jubilaires, quoique la ruine de la ville et du temple, qui y était prédite comme devant avoir lieu au bout des 70 ans, soit consommée depuis longtemps, comme chacun le voit. 3. Nous sommes donc nécessairement obligés d'admettre que Daniel parle de semaines d'années, et ces 70 semaines donnent 490 ans. L'Ecriture se sert parfois de semaines de ce genre, car il est fait mention de semaines semblables, Lévit., XXV, 8; Gen., XXIX, 27, 28, et ailleurs (1);

(1) Voy. Lévit., XXVI, 34, 35, 43, et II Paral., XXXVI, 21, où la septième année est appelée le grand sabbat, ou simplement le sabbat. Donc, comme, ainsi que nous l'avons insinué, la cause principale pour laquelle l'Ange parle des soixante-dix semaines ou sabbat, c'est la relation de ce nombre avec les soixante-dix années de Jérémie, qu'il a prédit que les Juifs, après leur retour de la captivité de Babylone, resteraient soixante-dix fois sept ans de plus dans la patrie de leurs pères qu'ils ne restèrent dans l'exil. Certes, l'Ange n'eût apporté aucune consolation à Daniel s'il lui eût annoncé que, pour les soixante-dix ans passés dans la captivité, ils resteraient soixante-dix ans dans leur pays, et qu'ensuite ils subiraient une nouvelle catastrophe. Ajoutez à cela que le nombre soixante-dix, multiplié par sept, constituait un nombre sacré. Le cycle durait en outre sept semaines d'années, et c'est à cette époque qu'avait lieu la restitution civile entière; on doit donc regarder la dernière des soixante-dix semaines d'années comme le plus grand des sabbats et comme le temps de la restitution spirituelle complète où tendait la loi, et que Daniel prédit, v. 24. Voici donc la raison pour laquelle l'Ange s'est plutôt servi du mot soixante et dix semaines que de celui de quatre cent quatre-vingt-dix ans. Voy. Hengstenberg, liv. cit., p. 408 et suiv.

Nous ferons observer, en outre, contrairement à ce que pensent quelques anciens, tels que Jules Africain, Théodoret, et quelques modernes, tels que Huet, Pérère, etc., qu'il ne s'agit point d'années lunaires de trois cent cinquante-quatre jours, mais bien d'années solaires de trois cent soixante-cinq. Car, outre que le prophète ne dit pas qu'il se sert d'années lunaires, il eût embrouillé les choses s'il eût parlé d'années lunaires. Prideaux démontre en outre, dans son Histoire des Juifs, part. I, l. V, qu'au temps de Daniel les années lunaires n'étaient point en usage. On peut aussi le conclure de ce que ce même Daniel, XII, 7, prédit que l'affliction du peuple durera pendant un *temps*, et un *temps* et un *demi*-temps, c'est-à-dire pendant trois ans et demi; et qu'ensuite, v. 11, il compte d'une autre manière et dit qu'elle durera pendant douze cent quatre-vingt-dix jours. Quoique ce nombre renferme douze jours solaires de plus, ce nombre ne peut donc pas entrer en parallèle

les anciens peuples connurent aussi les semaines d'années, puisque Marc Varron écrit, et que A. Gelli, auteur des *Nuits attiques,* liv. III, c. 10, met en tête du premier des livres intitulés *Semaines,* « qu'il a 12 semaines d'années, et qu'il a » écrit 70 semaines de livres. » La raison principale pour laquelle Daniel employa les 70 semaines d'années, se tire de ce que Jérémie emploie le nombre 70 ans, et que ces nombres ont certains rapports, chacune des années de la captivité de Jérémie correspondant à une des 70 semaines d'années de Daniel jusqu'à la dernière et complète ruine de la ville, qui arrive pendant la 70[e] semaine.

Rép. 2. *N*. Car la réponse divine embrasse, comme le prouve ce que nous avons dit, l'espace entier des 70 semaines d'années, ou 490 ans, espace pendant lequel devait s'accomplir tout ce qui est énuméré au v. 24; ce qui fait que la distinction des trois périodes a pour objet l'accomplissement des divers événements prédits, et non la prolongation d'un temps déjà fixé à l'avance.

Et l'accent *athnach,* placé entre les 7 premières semaines et les autres 62, ne s'oppose point à cette interprétation, quoique Marsham et les autres interprètes qui l'ont suivi, et qui n'admettent pas le Messie, surtout Berthold et Rosenmuller, insistent beaucoup sur ce point. Car ces interprètes tiennent pour certain que l'accent *athnach* ne s'emploie qu'où nous employons la ponctuation principale, ce qui pourtant est faux. Car il arrive fréquemment que quand il faut évidemment une ponctuation principale, même dans les phrases incidentes, l'*athnach* soit employé là où nous n'employons qu'une petite ponctuation, nous, pour empêcher néanmoins de confondre ce qui doit être séparé (1); mais il était important de diviser ici l'espace en deux temps, pour que la destination ne parût pas arbitraire.

Quant à la dernière semaine, quoique l'accent en question ne s'y trouve pas, on doit répondre de la même manière. Or, les interprètes qui prétendent que cette dernière semaine n'a aucun rapport et ne peut pas être jointe aux autres 69 semaines, de même que ceux qui veulent qu'il faille séparer la moitié

avec celui cinquante-un, qui manquerait dans l'hypothèse des années lunaires. Voy. Nicolaï, diss. 16, sur Daniel.

(1) L'auteur cite plusieurs passages où l'accent devrait être placé autrement, tel que Ps. 36, v. 8; Ps. 84, v. 3; Prov., c. 6, v. 26.

d'une semaine du cycle des 70 semaines, ont été induits en erreur par l'opinion qui soutient que la ruine de Jérusalem, par les Romains, devait nécessairement s'accomplir dans l'étendue chronologique de notre prophétie. Scaliger avait déjà porté un rude coup à cette opinion (1); la prophétie pourtant ne parle pas de cela : il y est même dit que cette ruine n'aura lieu que lorsque se sera accompli le cycle des 70 semaines, et l'article hébreu indique même clairement à quelle semaine appartient cette part moyenne.

Rép. 3. *D.* Il est quelques Pères qui reportent l'accomplissement entier de cette prophétie à la fin du monde, tout en lui conservant le sens que lui donne l'interprétation commune, *C.* à l'exclusion de ce sens, *N.* Ces Pères ne virent dans la ruine de Jérusalem que comme une figure de la ruine entière du monde; aussi appliquèrent-ils la prophétie de Daniel à cette ruine, sans pourtant en exclure l'objet principal, savoir, le Messie et la punition des Juifs à cause de la mort qu'ils donnèrent à ce même Messie (2).

§ III.—*Explication des prophéties d'Aggée et de Malachie.*

Nous réunissons ces deux prophéties, soit parce qu'elles s'éclairent mutuellement, soit parce qu'elles ont le même objet. Donc, comme les anciens Juifs étaient plongés dans la plus profonde tristesse, à leur retour de la captivité de Babylone et au souvenir présent encore pour eux de la magnificence du temple de Salomon, et qu'ils ne pouvaient retenir leurs larmes en voyant celui de Zorobabel, Dieu les console, par la bouche d'Aggée, en leur promettant que la venue du Messie futur rendra ce dernier temple plus glorieux que le premier.

Voici le langage que le prophète Aggée tient aux Juifs de la part de Dieu, c. 2, 4 et suiv. : « Quel est celui d'entre ceux » qui sont revenus de la captivité qui n'ait vu cette maison » dans sa première splendeur, et en quel état la voyez-vous

(1) Voy. Vitringa, Hypothèse histor. et chronol., I, p. 104.

(2) Voy. saint Irénée, Cont. les hérésies, c. 25, §§ 4 et suiv., édit. Massuéti; Origène, Comm. sur saint Matth., ouv. éd. Bénéd., tom. III, p. 858 et suiv.; voy. à ce sujet, outre l'auteur cité, Jacques Ayrole, S. J., Livre sur les soixante-dix semaines de Daniel, Rome, 1714; Huet, Démonst. évang., prop. 9, c. 8; Tournemine, Diss. chronolog., 16, publiée à la suite du Comm. de Menochius.

» maintenant? Ne vous semble-t-il pas qu'elle n'existe plus,
» auprès de ce qu'elle était?..... Encore un peu de temps, et
» j'ébranlerai le ciel et la terre, la mer et l'univers entier.
» J'ébranlerai tous les peuples, *et le Désiré de toutes les nations*
» *viendra;* et je remplirai de gloire cette nouvelle maison, dit
» le Seigneur des armées, et je donnerai la paix en ce lieu. »

Dieu tient, par Malachie, c. 3, 1 et suiv., aux Juifs, qui se plaignaient de la divine Providence, le langage suivant, comme nous le prouverons amplement plus bas : « Je vais en-
» voyer mon Ange, qui préparera la voie devant ma face ; et
» bientôt le Dominateur que vous cherchez, et l'Ange de
» l'alliance, si désiré de vous, viendra dans son temple. Le voici
» qui vient, dit le Seigneur des armées. »

En suivant, pour expliquer ces prophéties, la méthode que nous avons suivie pour les autres, il ne nous sera pas difficile de démontrer, soit que le Messie en est l'objet, soit que l'époque de son avènement y est déterminée, soit enfin que cette époque est passée depuis longtemps.

Voici comment nous procédons pour la première de ces choses : d'après les prophéties que nous venons de citer, l'éclat de la dernière maison, ou du dernier temple, devait être plus grand que celui du premier, parce qu'il devait être visité par le Désiré, le Dominateur que les Juifs attendaient, que l'on appelle aussi l'Ange du Testament ou de l'alliance, et qui devait venir dans *son* temple, et à son arrivée le ciel et la terre devaient être ébranlés, de même que la mer et la terre ferme, et il devait venir sous peu. Mais il ne peut être question ici que du Messie, à qui seul peuvent convenir ces caractères, comme cela est patent, et comme on le voit par l'interprétation des plus célèbres rabbins, parmi lesquels brille, dans l'antiquité, R. Sira, qui fleurit avant la ruine du second temple, le Talmud, traité *Sanhédrin,* c. 11, et, parmi les modernes, on peut en voir plusieurs dans le *Devarim rabbà,* sect. I, p. 250, soit Rasci, pass. cit., *Sanhédrin,* p. 95, Akiba et R. Manassès, Conciliat., p. III, p. 134 (1).

La seconde de ces choses se prouve par la prédiction, au moins négative, du terme de cet avènement; c'est que, d'après les prédictions des deux prophètes, le Messie promis devait

(1) Voy. Derossi, ouv. cité, c. 3, §§ 12 et suiv.; Raym. Martini, p. 376 et suiv., et 380 et suiv., édit. citée.

venir rehausser la gloire du dernier temple par sa présence, de sorte que le *Désiré* des nations devait le visiter avant qu'il ne fût détruit.

Mais comme il y a dix-huit siècles que les flammes consumèrent le temple de Zorobabel, on peut sans difficulté en conclure que l'époque désignée par Aggée et par Malachie est passée, et, par suite, ce qui en est la conséquence naturelle, que le Messie est venu.

Objections.

I. *Obj.* Il est impossible d'appliquer la prophétie d'Aggée au Messie. Car le prophète fait découler la gloire du second temple, non pas de la présence du Messie, mais bien de l'affluence des richesses qui l'embelliront. Le sujet des larmes des vieillards de la Judée, c'est la différence qu'ils voyaient entre le temple bâti par Zorobabel et l'éclat et les richesses de celui de Salomon, comme le prouvent plus clairement encore les paroles qui suivent : « L'or est ma propriété, l'argent est aussi » mon bien, » comme s'il disait : « L'or est à moi, et l'argent » est aussi à moi, dit Jéhovah; l'or et l'argent dont fut orné le » premier temple, je puis aussi en orner celui-là, et je l'en » ornerai en son temps, car tout ceci est en mon pouvoir. Ne » vous inquiétez donc pas de l'ornementation du temple qui » vient d'être édifié. » Tous les accessoires de cette prophétie ne supportent pas d'autre sens; en effet, ces mots : « Encore » un peu de temps, » ou, comme il est dit dans l'hébreu : « Encore un (*temps*), et j'ébranlerai le ciel, etc., » doivent ainsi s'interpréter : Je produirai de si grands changements dans l'universalité des choses, que toutes les nations en seront émues, et alors viendront *le désir,* c'est-à-dire les désirs (collectif singulier) ou les choses les plus désirées et les plus précieuses de toutes les nations. Aggée prédit donc ici que les dons les plus précieux que les nations enverront à Jérusalem, pour orner le temple de Jéhovah, feront que ce temple, qui maintenant est nu et sans ornements, acquerra un éclat tel qu'il n'en eut jamais autrefois; et je *remplirai* ce second temple de *gloire,* c'est-à-dire, je lui prodiguerai les ornements les plus précieux et les plus éclatants (1). Donc, soit que nous

(1) Tel Rosenmuller, Scholies sur l'Ancien-Testament, à l'occasion de ce passage.

tenions compte et du but du prophète, et du sens naturel des paroles, et de tous les accessoires, il est évident, etc.

Rép. N. A. Quant à la preuve, nous nions aussi l'hypothèse de nos adversaires, qui prétendent que le prophète tire toute la gloire de ce second temple de la seule affluence des richesses qu'il recevra de toutes parts, et non de la présence du Messie, 1. parce que cette explication opposée au Messie est en contradiction avec l'ancienne synagogue, comme le prouvent les témoignages que nous lui avons empruntés; 2. parce que la prophétie serait fausse; car, quoique les rois de Perse aient fait beaucoup pour l'ornementation du temple, surtout Hérode (1), jamais pourtant la gloire du second temple n'approcha, sous le rapport des richesses, de celle du temple de Salomon (2); 3. parce que, de l'aveu des Hébreux, le second temple ne posséda jamais les cinq ornements suivants, savoir: l'urim et le thumim, ou le rational du jugement, l'arche, le feu et la présence dans le propitiatoire, et le Saint-Esprit (3); 4. parce qu'il est absurde de s'imaginer que Dieu ait voulu annoncer à l'avance, avec tant d'apparat, les efforts de Hérode, sans dire un mot de la gloire que devait lui donner la présence du Messie, quoique pourtant l'Apôtre, Hébr., XII, 26, rapporte, conformément à la croyance traditionnelle de l'ancienne synagogue, cette prophétie au Messie. 5. Ce qui le prouve enfin, c'est la manière même d'agir de nos adversaires. Rosenmuller, que nous combattons ici, ne disconvient pas lui-même qu'Aggée, ou, comme il le dit, « que le prophète qui prédit ici » les temps du Messie, *n'ait espéré* qu'ils viendraient, » ne se rappelant plus ce qu'il a écrit dans ses scholies sur Aggée, il dit à l'occasion du c. 3, Malach., I : « Il viendra à son temple, » savoir, le second temple, qui, d'après *la prédiction d'Aggée,*

(1) Voy. Josèphe, Archéol., liv. XV, c. 11, édit. Anv.

(2) Voy. p. I, Paralip., XII, 14, 29, 3 et suiv., II part., III, 4; voy. aussi J. Frischmuth, Gloire du second temple, sur le c. 2, 7, 10 d'Aggée, tom. 1, Trésor théologico-philologique cit., p. 994 et suiv.

(3) Voy. Raym. Martini, p. 381, où il rapporte, entre autres témoignages, le passage suivant du Talmud, liv. *Joma,* dist. *Schibbat :* « Le R. Acha dit : « Que signifient ces paroles d'Aggée, I, v. 8, et *je me complairai en lui,* et *je* » *l'honorerai?* Quelle est ensuite son intention en laissant la lettre *he?* Ce » sont les cinq choses qui existèrent dans le premier temple et qui ne se » trouvaient pas dans le second; ces choses sont : l'arche avec le propitia- » toire, le chérubin, le feu, la divinité et l'Esprit-Saint, l'urim et le thumim. » On peut voir, dans le même ouvrage, une foule de choses qui ont trait à cette question.

» *recevra plus de gloire de l'avènement* du Messie que n'en » eut le premier. » La puissance de la vérité est telle, qu'elle arrache des aveux à ceux mêmes qui lui sont contraires.

Il est facile, après cela, de réduire à néant tout ce qu'on accumule pour enlever à cette prophétie sa force, soit la paraphrase de Rosenmuller, soit l'interprétation du R. Kimchi, qui pense qu'il faut interpréter ainsi qu'il suit cette prophétie: « Tous les peuples que j'ébranlerai accourront de leurs pays » divers avec le désir (car il sous-entend préfixé) de toutes les » nations, c'est-à-dire, apporteront toutes les choses désirées » et précieuses qui se trouvent chez eux, telles que vases d'or » et d'argent, vêtements et pierres précieuses; » et Isaïe, parlant dans ce sens, LX, 6, décrit ainsi l'état florissant du peuple juif pendant cet âge d'or; il dit entre autres choses : « Tu re» cevras en abondance les riches produits de la mer, les trésors » des nations; les troupeaux sans nombre de chameaux » t'écraseront pour ainsi dire, les dromadaires de Madian et » les éléphants, tous les habitants de Saba viendront, et ils » t'apporteront leur or et leur encens, et publieront les louanges » de Jéhovah. » Les faits, dans ce cas, n'eussent pas répondu à la prédiction. Il ne nous reste donc qu'à voir avec les anciens Hébreux, dans ce désir des nations, le Messie. Le but de cette prophétie, loin de s'opposer à cette interprétation, est au contraire fort en rapport avec elle. Car le prophète, d'après le contexte, semble s'être proposé de consoler les Juifs de ce qu'ils ne voyaient pas briller l'or et l'argent dans le second, comme s'il leur eût dit : Pourquoi vous inquiéter de l'or et de l'argent? L'or et l'argent m'appartiennent, ils sont à ma disposition, selon que je le veux; mais la gloire de ce second temple, ce n'est ni l'or ni l'argent; sa gloire lui viendra de ce qu'il sera visité par le *Désiré*, et, sous ce rapport, sa gloire sera bien plus grande que celle du premier (1). C'est ce qu'exprime plus clairement encore la prophétie de Malachie.

(1) Comme nos adversaires s'appuient surtout sur les paroles suivantes du v. 8 : « Et ils viendront, eux, le désir de toutes les nations, » nous leur donnerons ici la solution de cette difficulté par un homme qui ne doit pas leur paraître suspect, le D. Scheibel, Observ. crit. et exégét. sur les prophéties d'Aggée, Breslau, 1822, p. 27; voici ce qu'il dit : *venient desideria;* telle est la traduction des anciens interprètes. Les interprètes modernes traduisent *venient pretiosa* (savoir, les vases), et ils s'appuient sur le II liv. des Chron., XXXII, 27; Jérém., XXV, 34; Osée, XIII, 15; Nah., II, 10; II Chron., XXXVI, 10. Mais dans les passages des Chroniques (Paralip.) de Jérémie,

II. *Obj.* Quant à la prophétie de Malachie, au moins le contexte s'oppose à ce que nous l'entendions du Messie, car il ajoute aussitôt après les paroles citées : « Qui pourra seulement » penser au jour de son avènement, ou qui en pourra soutenir » la vue? Car il sera comme le feu qui fond les métaux, et » comme l'herbe dont se servent les foulons; et il s'asseoira » comme l'homme qui fait fondre et qui épure les métaux, il » purifiera les enfants de Lévi, et il les rendra purs comme » l'or et l'argent qui a passé par le feu, etc. » Or, ceci est incompatible avec le caractère plein de douceur du Messie, tel que le décrit Isaïe, XLII, 1 et suiv. Donc :

Rép. N. Car cette difficulté s'évanouit si on tient compte du contexte et du but de la prophétie. Car, sur la fin du chapitre précédent, on voit rapportées les plaintes des Juifs contre la divine Providence : « Vous avez fait souffrir le Seigneur » par vos discours. Et en quoi, dites-vous, l'avons-nous fait » souffrir? En ce que vous avez dit : Tous ceux qui font le » mal passent pour bons aux yeux du Seigneur. Ces personnes » lui sont agréables, ou si cela n'est pas, où est donc ce Dieu » *si* juste? » C'est ce qui fait qu'il commence le c. 3 par ces mots : « Je vais envoyer, etc., » et il poursuit : « Et qui » pourra en soutenir la vue, etc., » prédisant qu'aucun de ceux qui se plaignaient ainsi, et qui désiraient voir un Messie

d'Osée, de Nahum, on ne lit pas ce que prétendent nos adversaires, *venient pretiosa,* mais bien *venient desideria,* et les variantes qui s'y trouvent paraissent de peu d'importance aux interprètes de l'Anc.-Test.; encore sont-elles soigneusement établies dans les autres auteurs et les autres langues. L'expression hébraïque, sans addition de singulier, ne paraît signifier uniquement que désir (*desiderium*), comme on peut le voir Ps. 106 (et Vulgate, 105), 24; Jérémie, III, 19; Dan., XI, 37; Jérém., XII, 10; I Sam. (I Rois), IX, 20, VIII, 10. Ils prétendent trouver, dans les paroles du verset suivant, une autre preuve de leur interprétation des vases précieux; mais c'est en vain, car ce qui se trouve dans le verset précédent peut à la fois s'entendre et du Messie et des vases qui devaient être réunis dans le temple. Les poètes (les prophètes) nous représentent le Messie comme *la consolation, le désir, la joie de la terre entière,* et par conséquent des païens, comme on le voit dans les passages suivants, Is., XLIX, 9, 10, XI, 4, XLII, 3, XLI, 19, LXI, 1. Il arrive souvent que la construction emporte l'expression hébraïque plurielle dont il est ici question. Voy. Glassius, liv. III, traité III, can. 54. On peut y ajouter Grotius, explicat. de ce pass. : « La gloire du second temple sera grande, dit-il, parce » qu'on y verra le roi de tous les hommes pieux, et qu'il y fera des miracles » (Voy. saint Matth., XXI, 12). Tous les Juifs qui vécurent avant la ruine du » premier temple crurent que le Messie y apparaîtrait. Et, dès ce temps-là, » les interprétations nouvelles et forcées travestissent ces passages, qui sont » très-clairs par eux-mêmes. » Voy. aussi Sanctius, Explic. des petits prophètes; Ackermann, *Ann. des petits prophètes,* Vienne, 1830.

victorieux des nations, ne subsisterait lorsqu'il viendrait. Car cette interrogation emporte un sens négatif. Il en dit ensuite la cause, présentant, savoir, les Juifs, et en première ligne les prêtres et les lévites comme participant de cette plainte blasphématoire, sous la figure d'une masse d'or et d'argent, ou d'étoffes et d'habits souillés qui doivent être purifiés, et en qui il ne doit rester aucune scorie et rien d'immonde. Or, comme ceux qui purifient l'or et l'argent emploient un feu violent, et que les foulons se servent d'herbes renfermant des sels en abondance, de même le Messie qui doit venir séparera des bons et effacera (1), en les précipitant dans des supplices affreux, en les plongeant dans des maux sans fin, les méchants qui exhalent ainsi leurs plaintes blasphématoires, et qui soupirent après un Messie vainqueur des nations. Ce n'était pas le Messie lui-même qui devait accomplir cela, c'étaient les armes et les troupes des Romains, ou, comme le dit Daniel, le peuple du chef futur. Ainsi, tout ce que Malachie et les autres prophètes ont dit des châtiments que devaient éprouver les Juifs infidèles pour leurs crimes, s'accorde parfaitement avec le caractère plein de douceur, savoir, le caractère personnel qu'Isaïe dépeint en lui (2).

PROPOSITION IV.

La mission et les devoirs que, d'après les prophètes, le Messie promis devait remplir, prouvent clairement qu'il est venu.

La mission du Messie promis, ses principaux devoirs, d'après les prophètes, c'était l'abrogation du culte de l'ancienne

(1) Voy. Jahn, Append. herméneut., diss. I, p. 57 et suiv., explic. de Malachie, II, 3, etc.

(2) « Le sens de la prophétie, dit Jahn, c'est : Le Messie que vous désirez » viendra réellement; mais ce ne sera pas le Messie guerrier que vous désirez » qui renversera l'empire des Gentils, qui vous soumettra les divers peuples, » mais ce sera un juge revêtu de la dignité divine, qui punira de châtiments » terribles les Juifs infidèles, surtout les chefs et les descendants de Lévi, » sans pourtant les exterminer entièrement. Il enverra devant lui un prophète » qui, par l'austérité de sa vie et la sévérité de ses réprimandes, semblable à » Élie, disposera leurs esprits ou leur inspirera les sentiments qui animèrent » leurs ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob; mais, ces efforts devenant inu- » tiles, leur pays sera complètement dévasté. » Voy. aussi Sanctius, sur ce passage; Ackermann, Hengstenberg, ouvrage cité. Schoettgen démontre que les anciens Juifs ont entendu du Messie les prophéties et d'Aggée et de Malachie, et il s'appuie sur leurs propres témoignages, ouv. cit., p. 217 et 224 et suiv.

loi et la substitution d'un sacerdoce nouveau au sacerdoce ancien ; c'était la vocation des Gentils à la connaissance du vrai Dieu et à son amour ; c'était l'exclusion et la dispersion du peuple juif. Donc, si nous démontrons, et que le Messie promis a rempli ces deux devoirs qui lui incombaient, d'après les prophètes, et que ces devoirs ont été remplis depuis longtemps, nous aurons atteint le but que nous nous proposons ; or, l'une et l'autre de ces choses est constante.

Et d'abord, que le culte ancien et le sacerdoce dussent être abrogés et remplacés par un culte nouveau et un nouveau sacerdoce, lors de l'avènement du Messie, c'est ce que nous voyons clairement d'après Malach., I, 10 et suiv.; voici ce qu'il dit : « Mon affection n'est point en vous, dit le Seigneur des » armées, et je ne recevrai point de présents de votre main. » Car, depuis l'orient jusqu'à l'occident, mon nom est grand » parmi les nations, et l'on me sacrifie en tout lieu, et l'on » offre à mon nom une oblation toute pure, parce que son » nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur. » Dieu, par ces paroles, annonce l'abrogation des anciens sacrifices que la loi prescrivait d'offrir dans le temple, et la substitution d'un sacrifice nouveau ; c'est pourquoi 1. il parle d'un sacrifice extérieur proprement dit, ou qui doit être abrogé, ou qui doit être substitué ; 2. il parle de la substitution de ce nouveau sacrifice qui doit être offert en tout lieu, contrairement aux sacrifices anciens, qui ne s'offraient que dans un seul lieu, le temple de Jérusalem. 3. Il parle du sacrifice comme du caractère principal auquel on reconnaîtra les peuples qui l'honorent, comme on reconnaissait autrefois les Juifs qui l'honoraient aux sacrifices qu'ils lui offraient dans le temple de Jérusalem ; 4. il parle du genre de sacrifice qui doit lui être substitué, et qui ne consiste point dans l'immolation d'hosties sanglantes, mais dans une oblation pure, ou (comme le porte ordinairement le mot hébreu *minchah,* Lévit., II, 1, suiv.) une *oblation* (*donum*) composée de farine de froment, et même *thehorah* (*pure, sans souillure*), et par conséquent indépendante de la dépravation de ceux qui l'offrent, et pour laquelle il rejette les sacrifices légaux (1). Mais comme les sacrifices constituent la partie

(1) Voy. Bible de Vence, 5e éd., Paris, 1832, t. XVII, préface sur Malachie, prop. 469, suiv.; Hengstenberg, d'après les préjugés de sa secte, sur la Christologie de l'Anc.-Test., et Comm. sur les prophéties qui concernent le Messie, part. III, Berlin, 1835, 414, il dit : « L'hébreu fait allusion à une

essentielle du culte extérieur ou de la religion publique, il s'ensuit qu'on ne peut pas changer les sacrifices sans changer le culte lui-même. De plus, le changement de sacrifice emporte aussi le changement de sacerdoce, à cause des relations intimes qui existent entre l'un et l'autre. Donc, d'après la prophétie de Malachie, le culte et le sacerdoce mosaïque devaient être abrogés, et un culte et un sacerdoce nouveaux devaient leur être substitués. C'est ce qui devait avoir lieu au moment de l'avènement du Messie, c'est ce que devait opérer le Messie, comme on le voit par la prophétie de Daniel, que nous avons expliquée un peu plus haut, et où il est prédit que les sacrifices cesseront au milieu de la 70[e] semaine, et que même le temple sera détruit, que le peuple juif sera dispersé, parce qu'il n'a pas voulu recevoir le Messie ; donc, comme il y a dix-huit siècles que les sacrifices légaux ont cessé, ainsi que le sacerdoce mosaïque, et qu'une nouvelle religion, un culte nouveau, un nouveau sacrifice existent dans l'univers entier ; il est évident que le Messie est venu, qu'il a abrogé l'ancien culte, et qu'il lui a substitué un culte nouveau (1).

2. Les livres saints enseignent à chaque page que le Messie devait faire connaître aux Gentils le vrai Dieu. Car c'est à ceci qu'ont trait les promesses qui furent faites aux anciens patriarches Abraham, Isaac et Jacob, d'après lesquelles les nations devaient être bénies dans leur postérité ; c'est à ceci que se rapporte la prophétie de Jacob, lorsqu'il dit : « Et il sera » l'attente des nations ; » ou : « Et les peuples lui obéiront ; » ou : « Il réunira les peuples ; » ou, comme l'interprète le paraphraste chaldéen Onkélos : « Et les peuples lui obéiront; » et l'autre interprète chaldéen Jonathan-Ben-Uziel : « Et à cause » de lui les peuples se diviseront ; » ou enfin, comme traduit le Targum de Jérusalem : « Le royaume tout entier de la

» œuvre qui doit s'accomplir bien postérieurement, et ce qu'il y a d'extérieur » est plus facile à saisir et n'est que comme la forme pure ou comme » l'écorce de l'idée. » Au reste, cet auteur est très-modéré, et, à quelques passages près où il ne se détache pas entièrement des siens, et où il blâme les principes catholiques, son ouvrage est excellent pour défendre le christianisme contre les rationalistes et les sociniens.

(1) Que l'ancienne loi ou l'Ancien-Testament dût être abrogé, d'après la croyance des anciens Juifs, et par conséquent le culte lévitique avec tous ses sacrifices et son sacerdoce, c'est ce que prouve longuement Schoettgen, liv. VII, du Messie, §§ 9, 10 et suiv.; voy. aussi Raym. Martini, p. 778 et suiv., éd. Carpz.; voy. Blaise Ugolini, diss. l'*Autel extérieur,* qui se trouve t. X du Trésor des antiquités judaïques; voy. aussi p. 685 et suiv.

» terre lui sera soumis (1). » Aussi, Ps. 2, Dieu promet au Messie : « Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage, et » pour possession la terre tout entière ; » mais le Psalmiste décrit clairement et expressément, Ps. 21, v. 28, le retour (2) et la conversion des peuples païens au vrai Dieu : « Les habi- » tants de tous les confins de la terre se *ressouviendront* du » Seigneur, et ils se convertiront à lui, et tous les peuples » de la terre se prosterneront devant lui pour l'adorer, parce » que le règne appartient au Seigneur, et qu'il est le maître » des nations. » C'est ce que répète Isaïe, c. 2, 2 et suivants : « Dans les derniers temps, la montagne de la maison du » Seigneur sera fondée sur le haut des monts, et elle s'élèvera » au-dessus des collines ; toutes les nations y accourront en » foule, et plusieurs peuples y viendront, disant : Allons, » montons à la montagne du Seigneur et à la maison de Jacob, » et il nous enseignera ses voies, et nous marcherons dans ses » sentiers, parce que la loi sortira de Sion, et la parole du » Seigneur de Jérusalem. » La prophétie du même Isaïe, qui se trouve c. 14 et qui a trait à la vocation des Gentils au culte du vrai Dieu par le Messie, n'est pas moins formelle : « Voici » que je l'ai donné comme témoin aux peuples, que je l'ai » constitué le chef et le précepteur des nations. Voici que tu » appelleras une nation que tu ignorais, et les peuples qui ne » te connaissaient pas accourront à toi ; » qu'il nous suffise d'avoir dit cela, quand il s'agit d'une chose qui, par elle-même, est de la plus grande clarté.

Or, comme il est hors de doute que le Messie futur devait

(1) Voy. de Voisin, préface du Bouclier de la foi, p. 162 et suiv., éd. cit. Car, pour ne pas nous arrêter à en citer d'autres, on lit, dans le Berescit rabbà, sect. 88 : « Il est écrit dans Amos, IX, 11 : En ce jour, je réédifierai » le tabernacle de David, etc., de manière que le monde entier ne fasse » qu'un. » Sohar, Exod., 71, col. 281 : « Quand le Messie-Roi se manifestera, » alors tous les peuples se réuniront à lui, afin que ce qui est écrit se » confirme. » Is., XI, 10 : « Les nations chercheront la *souche* d'Isaïe, etc. » Schoettgen en donne d'autres preuves, ouv. cit., liv. VII, c. 1, §§ 26 et suiv. Ce qui prouve clairement que les anciens Juifs crurent que le Messie appellerait à la foi et à la connaissance du vrai Dieu les Gentils. Voy. aussi Pétau, liv. XVI, de l'Incarnat., c. 8, § 3.

(2) Voy., sur ce mot, les belles observations du P. Berthier, S. J., Explication sur les Psaumes. Aussi Rosenmuller dit-il froidement, Schol. sur le Ps. 22 (de la Vulg., XXI) : « Ils se souviendront de ce qu'ils entendirent dire » de Jéhovah, ils se convertiront à lui et ils viendront l'adorer. » Ceci ne doit pas étonner, car cet auteur judaïsant soutient, contre l'antiquité et contre l'enseignement manifeste du Nouv. Test., qu'il n'est point question du Messie dans ce psaume.

appeler les Gentils à connaître le vrai Dieu et à lui rendre le culte qui lui est dû, les prophéties qui annoncent que le peuple juif et la synagogue devaient être rejetés, dispersés, parce qu'ils avaient repoussé le Messie, ne sont pas moins formelles. Daniel prédit en effet, IX, 26 : « Le Christ sera mis à mort » après 62 semaines, et le peuple qui le reniera ne sera point » son peuple (1); » et Isaïe avait dit avant lui, VIII, 14, parlant du Messie : « Et il deviendra votre sanctification, et il sera » une pierre d'achoppement, une pierre de scandale pour les » deux maisons d'Israël; un piége et un sujet de ruine pour » ceux qui habitent Jérusalem. Plusieurs d'entre eux se » heurteront contre cette pierre, ils tomberont et ils se briseront; ils s'engageront dans le filet et ils y seront pris (2). » Osée nous apprend, par les paroles suivantes, III, 4, que cette

(1) Tous les anciens interprètes ont pensé qu'il fallait suppléer à l'ellipse *et ei non,* qui existe dans le texte hébreu. Or, les ellipses n'ont lieu que pour des formules et des mots d'un usage commun, que le lecteur voit à la première lecture, et qu'il peut facilement remplacer. Mais ici elle ne peut être autre que *populus,* d'après la construction très-connue dans l'Ecriture de la phrase : « Vous serez mon *peuple,* ou le *peuple de moi;* il ne sera pas » mon *peuple,* ou il ne sera *pas son peuple,* » Deut., IV, 20, VII, 6, XIV, 2, XXIX, 13, XXVI, 18, XXVIII, 9; Exode, VI, 7; Lév., XXVI, 12; I Rois, XII, 22; II Rois, VII, 23; II Rois, XI, 17, etc. Il faut donc ajouter, après le mot *ne sera pas,* son peuple, comme on le faisait autrefois : « Et il ne sera pas son » peuple; » de sorte que le sens soit : Le peuple qui renversera la ville et le temple ne sera pas son peuple saint, puisque Israël, en donnant la mort au Messie, cesse de constituer son domaine; et la cessation de son domaine sur le peuple de l'alliance coïncide parfaitement avec la destruction de la ville et du sanctuaire par le peuple d'un chef qui vient. Ceci réfute Rosenmuller, qui traduit ces mots *et non ei* par *non erit sibi*, c'est-à-dire *inter viventes,* ainsi que le traduit aussi Michaëlis; car, d'après l'hébreu, il n'y a pas *ipse non est,* mais simplement *non est.* Les autres interprétations, savoir, de Gousset, d'Empereur, de Sack, sont plus absurdes encore; voy. Hengstenberg, t. II, p. 474; voy. aussi Jahn, liv. cit., p. 149 et suiv.

(2) Les anciens Juifs ont aussi pensé qu'il s'agissait, dans ce passage, du Messie qui doit punir le peuple juif. Car on lit, dans le Comm. de Martini sur le Sanhédrin, p. 343, édit. cit., chap. *Echad* : « Ils disent (RR. Jéhudad et » Ezéchias, fils du R. Chia) : Le Fils de David ne viendra pas que ne soient » détruites les deux maisons des pères d'Israël, et elles sont la tête de la » captivité de Babylone, et le prince qui est dans la terre d'Israël, ainsi qu'il » est dit, Is., VIII, *et il sera pour votre sanctification, et il sera une pierre* » *d'achoppement, et les deux maisons d'Israël viendront se briser contre cette* » *pierre,* ce rocher, etc., Glose du R. Salomon. » — « Et il sera le Sauveur » d'Israël, il le préparera; il sera aussi une pierre d'achoppement, car il » brisera les pieds de la statue, savoir, le fer et l'argile, et il sera le rocher » contre lequel se briseront les deux maisons d'Israël. Il a dit (le rabbin qui » fit donner du vin aux enfants pour leur arracher les secrets de leur père) : » Mes petits enfants, vous êtes pour moi des épines dans mes yeux, ou, vous » jetez des épines dans mes yeux. »

réprobation du peuple juif doit durer longtemps : « Les enfants » d'Israël seront pendant longtemps sans roi et sans chef, sans » sacrifice et sans autel, sans éphod et sans théraphim. Et après » cela, les enfants d'Israël se convertiront, ils chercheront le » Seigneur leur Dieu et David leur roi; et au dernier jour, » le Seigneur les remplira d'effroi, ainsi que la vue de son » bien. » Le Prophète nous apprend, par ces paroles, que pendant longtemps la condition du peuple d'Israël sera telle, que, quoiqu'il n'honore pas les dieux étrangers, Dieu pourtant ne lui sera ni propice ni favorable, jusqu'à ce qu'un jour il cherche et connaisse le Messie ; car, par le nom de David, comme les autres prophètes Jérémie, XXX, 9; Ezéch., XXXIV, 23, XXXVII, 24, il désigne évidemment le Messie, comme l'admettent tous les rabbins; aussi l'interprète chaldéen explique-t-il comme il suit les dernières paroles du prophète : « Ils chercheront quel est le culte de leur Dieu, et ils obéiront » au *Messie,* fils de David leur roi (1). » Amos dit la même chose, IX, 9 et suiv., de même que les autres prophètes (2).

Mais il y a dix-huit siècles que presque toutes les nations ont renoncé aux idoles pour honorer le vrai Dieu, et chaque jour il est des peuples nouveaux qui apprennent à le connaître et qui embrassent son culte; il y a dix-huit siècles que la nation juive est chassée de son pays, qu'elle vit dispersée parmi les divers peuples, et que l'on ne voit plus la Providence exercer sur elle cette influence bienfaisante dont elle fut pendant longtemps l'objet; ce sont là des faits palpables et indubitables, que chacun peut voir de ses propres yeux. Ce sont donc là autant de preuves que l'alliance que Dieu fit autrefois avec le peuple d'Israël, et par laquelle il lui promettait la possession de la Palestine et l'affluence de toute espèce de biens, s'il gardait la loi qu'il lui avait donnée, ou qu'il le châtierait paternellement toutes les fois qu'il n'observerait pas cette loi, lui promettant de le ramener dans cette même terre toutes les fois qu'il ferait pénitence de ses péchés, ainsi qu'il est écrit et dans l'Exode et dans le Deutéronome, est abrogée.

(1) On peut voir à ce sujet d'autres témoignages dans Rosenmuller, sur ce pass. d'Ezéchiel.

(2) Voy. Sanctius, sur ce pass., comme aussi Ackermann, ouv. cit.; Martini cite aussi, à ce sujet, plusieurs témoignages tirés de l'enseignement des anciens Juifs, II part., V, §§ 2 et suiv., de même que Schoettgen, du Messie, p. 545 et suiv.

Aussi est-ce avec justice que saint Jérôme, épître 129, *à Dardanus*, n. 7, réfute ainsi les Juifs : « Tu as commis bien » des crimes, ô Juda! Tu t'es constitué l'esclave de tous les » peuples qui t'entourent. Pour quel crime? C'est pour ton » idolâtrie. Comme tu le servis à plusieurs reprises, Dieu eut » pitié de toi, et il t'envoya des juges et des libérateurs pour » te sauver. Tu l'offensas en dernier lieu, sous les rois, et les » habitants de Babylone ravagèrent tout ton pays. Le temple » fut désert pendant soixante-dix ans,..... la ville fut prise » en dernier lieu, sous Vespasien et Titus, et le temple fut » détruit. Il resta ensuite quelques débris de la ville pendant » cinquante ans, jusqu'au règne de l'empereur Adrien. Il y a » environ cinq cents ans que les ruines de la ville et du temple » subsistent depuis que ce dernier fut détruit. Certes, tu » n'adores pas les idoles; mais, esclave des Perses et des Ro- » mains, réduit à une dure captivité, tu ne connais pas les » dieux étrangers. Comment le Dieu clément, qui tant de fois, » dans les siècles passés, eut pitié de toi, t'a-t-il oublié depuis » si longtemps, et ne met-il pas un terme à ta captivité?... » Pour quel crime énorme, dis-je, détourne-t-il ses yeux de » toi? Tu l'ignores? Rappelle-toi ces paroles de tes pères : » *Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants;* et *nous » n'avons pas d'autre roi que César*. Tu as ce que tu as choisi, » tu seras le serviteur de César jusqu'à la fin du monde, jus- » qu'à ce que toutes les nations entrent sous son joug, et » ainsi tout Israël sera sauvé (1). » Cet argument acquiert tous les jours une nouvelle force tout-à-fait invincible, et, parmi les modernes, Grotius le développe admirablement, liv. V, *de la Vérité de la religion chrétienne*, § 16; il n'y a rien omis de ce qui paraît le corroborer.

Objections.

I. *Obj.* Et d'abord la preuve tirée de la prophétie est nulle, puisque 1. la raison par laquelle Dieu dit que *son nom est grand chez les nations,* c'est parce que, outre leurs dieux particuliers, elles adorent le Dieu suprême, qui est le Dieu d'Israël, ainsi que l'entendent le R. Salomon Jarchi et David Kimchi; ou bien encore parce que, comme le dit Aben-

(1) Edit. Vallarsi, œuv., t. I. Parmi les anciens, saint Jean Chrysostôme a parfaitement développé cette preuve dans cinq discours dirigés contre les Juifs, et surtout disc. 5, t. I, p. 587, édit. Bénéd.

Ezra, si Dieu eût ordonné aux nations de lui offrir des dons et des sacrifices, il aurait exigé que le sacrifice fût pur et sans tache, et il n'eût pas voulu d'hosties mutilées et chétives telles que celles que lui offraient les Juifs; ou enfin parce que les prières et les louanges que les Juifs lui offraient pendant qu'ils étaient captifs chez les Gentils, lui sont très-agréables. 2. Certes, disent-ils, comment le prophète eût-il annoncé que les sacrifices mosaïques devaient être abrogés, et par conséquent la loi et le sacerdoce, lui qui, chap. 3, 4, dit des lévites : « Et ils offriront des sacrifices à Dieu dans la justice. » Et le sacrifice de Juda et de Jérusalem sera-t-il agréable à Dieu comme les jours du siècle et comme les ans anciens. » Et enfin ch. 4, 4, s'adressant aux Juifs : « Souvenez-vous, leur » dit-il, de la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai » donnée sur le mont Horeb pour tout Israël; n'oubliez pas les » préceptes et les jugements. Voici que je vous enverrai le pro- » phète Elie avant le grand et terrible jour du jugement. » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve ou à l'interprétation des rabbins, nous ferons observer qu'elle tombe devant l'antithèse que le Prophète établit entre les sacrifices mosaïques et ce sacrifice qui, d'après la prédiction du Prophète, devait être offert parmi les Gentils au Dieu suprême, ainsi qu'on le voit par les preuves. J'ai dit d'*après la prédiction,* car il est connu que le prophète ne parlait point du temps présent, car toutes les nations étaient alors plongées dans l'idolâtrie, n'immolaient leurs victimes qu'aux idoles ou aux *démons,* comme l'atteste ailleurs l'Ecriture; et par conséquent il faut, de toute nécessité, entendre cette prophétie des temps à venir.

Il résulte de cette remarque générale que la première explication, savoir, que le nom de Dieu est grand parmi les nations parce qu'elles honorent le Dieu suprême avec leurs idoles, est absurde, parce que Dieu répète souvent qu'il est un Dieu jaloux, et qu'il rappelle souvent aux dix tribus leur impiété, parce qu'elles réunissaient les deux cultes (1). Cette interprétation est fausse en outre, puisque Dieu lui-même nous fait connaître la cause pour laquelle son nom est grand chez les Gentils; cette raison, c'est parce qu'on *offre, de l'orient à l'occident, des sacrifices purs et sans tache en son nom* (2).

(1) Voy. liv. III, Rois, c. 16 et suiv., liv. IV, c. 17, 16 et suiv.

(2) Voy. Sanctius, sur ce pass. Toutes les règles de l'exégèse veulent que

L'autre interprétation, tirée de l'hypothèse où Dieu prescrirait aux Gentils de lui offrir un sacrifice, n'est pas moins absurde. Car on ne voit nulle part cette locution hypothétique; les paroles de Dieu sont absolues, et elles énoncent un fait.

Nous devons bien moins encore entendre ces paroles de Dieu des prières que lui offraient les Juifs; cette troisième interprétation est contraire au contexte même, qui parle d'une oblation proprement dite que doivent lui offrir non pas les Juifs, mais bien les Gentils, et desquels il est dit, Is., LXVI, 21 : « Je choisirai parmi eux des prêtres et des lévites. »

Rép. 2. *D*. Les lévites ou les prêtres, pris parmi les Gentils, d'après les paroles d'Isaïe, *C*. les lévites ou les prêtres de la loi mosaïque, *N*. Car Malachie, dans le même chapitre, parlant des lévites et des prêtres juifs, avait prédit que bientôt le Messie leur infligerait le dernier supplice, qu'il les punirait de

l'on entende cette prophétie uniquement d'une nouvelle loi et du temps de l'Eglise. Car il faut confronter cette prophétie avec les autres passages où est prédite l'abolition de l'ancienne alliance, de l'ancien sacerdoce lévitique, de même que le culte lévitique, avec les passages où est promis un nouveau sacerdoce, et par suite, un nouveau sacrifice; et enfin avec l'événement, car, s'il y avait encore quelques difficultés, il les fait disparaître. Car, comme l'ancien sacerdoce n'existe plus, non plus que l'appareil des sacrifices lévitiques; comme Jésus-Christ a institué le sacrifice eucharistique, que les prêtres doivent offrir dans toutes les parties du monde, préposés qu'ils sont pour cela, et pour toujours; comme les faits ont prouvé cette assertion, qu'est-il encore besoin de chercher? Cet argument perd-il de sa force parce que, après seize siècles, quelques malheureux hérétiques, qui se sont donnés le nom de protestants, rejettent cette vérité que professa, pendant tant de siècles, l'Eglise universelle? Presque tous les Pères firent valoir cet argument contre les Juifs, tels que saint Irénée, l. IV, Cont. les hérés., c. 17, n. 5, éd. Bénéd.; saint Cyprien, liv. I, Cont. les Juifs, c. 16, éd. Bénéd.; saint Justin, M., Dial. avec Triphon, n. 41, éd. Bénéd., sans nous arrêter à en citer d'autres. Nous citerons les paroles de saint Irénée, pour faire connaître quelle était la croyance de l'Eglise avant l'an 202, ou au commencement du IIIe siècle de cette même Eglise : « Il donna à ses disciples, dit-il, le conseil d'offrir à » Dieu les prémices de ses créatures, non pas qu'il en eût besoin, mais » pour qu'ils lui montrassent leur gratitude, leur reconnaissance; il prit le » pain, et, rendant grâce, il dit : Ceci est mon corps. Il prit pareillement le » calice, qui, d'après nous, est la créature qui est son sang, comme il le con- » fessa, et il apprit quelle est l'oblation du Nouveau-Testament; l'Eglise l'a » reçue des apôtres, et elle l'offre à Dieu dans l'univers entier, à Dieu, qui » nous fournit nos aliments, les prémices de ses dons sous le Nouveau- » Testament, et qu'il a ainsi désignés à l'avance dans Malachie : *Je n'ai plus* » *de volonté en vous*, etc., indiquent clairement par là que le premier peuple » a cessé d'offrir à Dieu, et qu'on lui offre en tout lieu un sacrifice pur, et » que les nations glorifient son nom. » Voy. Massuetus, diss. 3, art. 7, § 80, comme aussi F.-L. Stollberg, *Hist. de la relig. de Jésus-Christ*, p. IV, p. 166 et suiv., édit. de Hamb., comme aussi P. Figuier et Christ. Castrum, sur ce pass. de Malachie.

mort; il ne put donc pas parler de ces mêmes prêtres et de ces lévites comme offrant à Dieu des sacrifices en justice; il parla donc par conséquent des nouveaux prêtres que devait instituer le Messie, et qui devaient offrir à Dieu des sacrifices d'agréable odeur; et il se servit de l'image et de l'exemple du sacrifice de Juda et de Jérusalem, pour faire clairement percevoir aux Juifs ce dont il s'agit (1).

L'avertissement de Malachie n'est point un embarras (Mal., IV, 4), car la loi mosaïque, et civile et cérémonielle, devait être observée tant que subsisterait et le gouvernement juif et la synagogue. Mais comme, d'après ce prophète et d'après Daniel, IX, 25, l'une et l'autre devait être abolie *de droit* par la mort du Messie, et *de fait* par la ruine de Jérusalem et du temple, il insinue par là ce qu'il arrive de la loi après cela. Ce que le même Malachie prédit de la mission du prophète Elie, avant la ruine de la Judée, n'est pas non plus une objection sérieuse, puisqu'il dit lui-même, c. 3, 1, qu'il servira au Messie de précurseur, qu'il lui préparera les voies, ou qu'il disposera le peuple à le recevoir, comme on le voit par le v. 6, c. 4, où il ajoute : « Et il réunira le cœur des pères avec » leurs enfants, et le cœur des enfants avec leurs pères, de » peur qu'en venant je ne frappe la terre (dans l'hébreu, » cette terre ou cette région) d'anathème. » C'est, comme nous l'apprend l'histoire, ce qui a donné un grand éclat à cette prophétie.

II. *Obj.* 1. Ce que les prophètes ont prédit de la vocation des Gentils doit s'entendre de la connaissance du vrai Dieu, que par leur dispersion chez les Gentils, dans l'univers entier, les Juifs devaient leur communiquer. C'étaient eux, en effet, qui devaient faire pénétrer dans l'esprit des païens la connaissance du vrai Dieu. 2. C'est ce qui s'accomplira dans toute sa plénitude lorsque, sous la conduite du Messie, les Juifs auront soumis à leur domination toutes les nations, auxquelles il doit d'abord déclarer la guerre; 3. à cette guerre succédera une paix universelle et perpétuelle; 4. pendant cette paix, les Juifs, à l'apogée de la gloire, jouiront de l'abondance de tous les biens prédits par les prophètes. Non-seulement donc les chrétiens ne peuvent tirer aucun avantage de la vocation des Gentils, mais elle emporte même une foule de choses qui ne se

(1) Voy. Ackermann, Petits Prophètes, p. 772 et suiv.

sont pas encore accomplies, et qui ne s'accompliront que plus tard; 5. car Gog et Magog, que, d'après Ezéchiel, ch. 38, le Messie doit subjuguer, ne le sont pas encore. Le temple et la ville de Jérusalem ne sont pas encore rebâtis, comme le dit le même prophète, XL, suiv.; 6. par conséquent, ce que les prophètes ont prédit comme devant être opéré par le Messie, ne s'est pas encore accompli, surtout d'après Isaïe, II, 2, qui prédit qu'il ne viendra que dans *les derniers temps*, quand, comme il a dit au même endroit : « La montagne du Seigneur » dominera toutes les collines, » et une foule d'autres choses de ce genre, que les prophètes ont annoncées et que nous devons encore attendre. Donc :

Rép. 1. *N.* Car les paroles des prophètes, que nous avons citées, le prouvent clairement; il s'agit ici de cette vocation des Gentils, par laquelle ils devaient croire au Messie et arriver par lui, au moyen d'une défaite éclatante de l'idolâtrie, à la connaissance du vrai Dieu; il s'agit aussi de la substitution des peuples païens à la place du peuple juif, rejeté de Dieu, d'après les paroles du Ps. 46 : « Les princes des peuples se » sont réunis au Dieu d'Abraham (1). » Bien que les Juifs fussent dispersés parmi tous les peuples, les Romains, les Perses, les Assyriens, avant la ruine de Jérusalem, ils n'avaient pourtant fait connaître à aucun peuple le vrai Dieu; à bien plus forte raison n'avaient-ils pas persuadé aux peuples, parmi lesquels ils vivaient, de renvoyer les apôtres de l'idolâtrie.

Rép. 2. Je nie que, comme le supposent nos adversaires, les Juifs doivent subjuguer tous les peuples et les soumettre à leur domination. Dieu s'est efforcé par ses prophètes, et à diverses reprises, de dissuader de cette fausse persuasion les Juifs. Car il les avertit, après leur retour de la captivité, que le Messie qu'ils attendaient ne viendrait point, comme ils se l'imaginaient à tort, pour subjuguer les nations, mais bien pour punir les Juifs insoumis et blasphémateurs (Malach., III, 1, suiv.). Il prédit que le peuple juif sera dispersé (Dan., IX, 25 suiv.). Il prédit au contraire, à diverses reprises, que le Messie sera propice aux Gentils; ainsi Zacharie dit de lui, IX, 10 : « Il adressera des paroles de paix aux Gentils. » Isaïe, XLII, 6, le Seigneur dit de ce même Messie : « Je t'ai constitué

(1) Eusèbe a réuni sur cette question une foule de preuves dans sa Démonst. évang., liv. X.

» l'alliance des peuples et la lumière des nations; » et ch. 11, 10 : « Le rejeton de Jessé sera exposé comme un étendard » devant tous les peuples; les nations viendront lui offrir » leurs prières. » Partout le Messie est présenté comme *l'attente des nations* (Gen., XLIX, 10), comme *le désiré de toutes les nations* (Aggée, II, 8); pour quelle raison ferait-il donc la guerre aux nations? Pour détruire l'idolâtrie. Certes, si l'on juge du genre de la guerre par celui des armes, comme il n'est question que d'armes spirituelles, on doit en conclure que la guerre que fera le Messie sera toute spirituelle. Aussi Isaïe dit-il, XI, 4 : « Il frappera la terre par la verge de sa » bouche, et il tuera l'impie par le souffle de ses lèvres; la » justice sera la ceinture de ses reins, et la foi le baudrier » dont il sera toujours ceint. » Tel devait être l'appareil guerrier d'un roi humble et pauvre (Zach., l. c.), méprisé, et qui doit être mis à mort (Is., LIII).

Rép. 3. *D.* Spirituelle et intérieure, c'est-à-dire la paix de la conscience, *C.* une paix temporelle, *N.* Si la paix, en effet, est le fruit de la guerre, comme la guerre, ainsi que nous l'avons dit, est spirituelle, il faut nécessairement aussi que la paix soit spirituelle.

Rép. 4. *D.* S'ils eussent reçu le Messie, ou lorsqu'ils le recevront et le reconnaîtront, *C.* s'ils ne l'ont pas fait et ne le font pas, *N.* Si toutefois il ne vaut pas mieux entendre cela du royaume spirituel du Messie ou de son Eglise, que les prophètes nous dépeignent sous des formes symboliques et par les plus vives images (1). Ou, si on aime mieux prendre ces paroles à la lettre, nous ne nions pas que, dans l'hypothèse que les Juifs eussent reconnu le vrai Messie, ou quand ils le reconnaîtront à la fin du monde, comme il en est qui le prétendent. Aussi Grotius fait-il observer avec justice « que Dieu promit » aux Hébreux bien des choses s'ils recevaient le Messie, et » s'ils lui obéissaient; et si cela ne se réalise pas, ils n'ont qu'à

(1) Les méthodistes, ou modernes partisans de la Bible, prétendent que ces prophéties sont la description du siècle d'or du règne du Messie. Mais le principe de cette interprétation est tout charnel et judaïque, et il est incompatible avec les autres prédictions des prophètes qui ont trait au Messie, à son royaume, savoir, l'Eglise. L'événement prouve que le seul sens que l'on puisse donner à ces prophéties, c'est un sens spirituel, car sans cela elles ne se seraient pas accomplies. Au reste, la grandeur et la majesté extérieure de l'Eglise est telle, qu'on peut lui appliquer les figures dont se servent les prophètes.

» s'en prendre à eux-mêmes. Mais il a fait d'autres promesses
» définitives et sans condition; quant à ces choses-là, si elles
» ne se sont pas encore réalisées, on peut en attendre l'accom-
» plissement. Car il est constant, même parmi les Juifs, que
» le temps, ou le règne du Messie, doit durer jusqu'à la fin
» des temps (1). »

Rép. 5. *Tr.* Car on ne sait pas encore ce que le prophète Ezéchiel entend par la défaite de Gog et de Magog. Et il y a sur ce point presque autant d'avis que d'interprètes, non-seulement parmi les chrétiens, mais même parmi les Juifs. Les uns l'entendent des Scythes, les autres des Perses, les autres des Syriens, etc.; d'autres, comme Grotius, le rapportent à Antiochus Epiphane; d'autres à Cambyse, tel que dom Calmet; d'autres l'interprètent symboliquement des victoires des justes sur les impies (2). Comme tout ce qui tient à cette prophétie est incertain, celui qui abandonnerait les prophéties qui sont claires et certaines pour s'attacher à des choses incertaines, et se créer par là des difficultés, ferait absolument comme celui qui ferme ses yeux à la lumière pour marcher dans l'ombre et les ténèbres.

Les avis sont aussi divisés sur cette vision d'Ezéchiel relative au temple; on doit, par conséquent, en juger comme de ce qui précède (3).

(1) Vérité de la religion, l. c.

(2) Ce serait chose longue et inutile que de citer l'opinion de tous les interprètes, soit hébreux, soit chrétiens. La dissension porte tout entière sur les noms, les peuples et les destinées de ces mêmes peuples. Les interprètes modernes semblent admettre l'opinion de Michaëlis, qui pense qu'il s'agit ici des Scythes. Au reste, saint Jean, dans son Apocalypse, renvoie à la fin du monde ce qu'Ezéchiel dit des entreprises et de la défaite de Gog. Ce qui fait qu'il en est plusieurs qui pensent qu'il s'agit ici de personnages *mystiques* ou symboliques, de manière que Dieu promet, c. 38 et 39, à ses fidèles serviteurs qu'il les protégera contre les attaques d'ennemis puissants et féroces, et qu'il les prendra sous sa haute protection. Mais, jusqu'à ce jour, cette promesse ne s'est appliquée qu'aux chrétiens, qui seuls sont demeurés fidèles dans la pratique de son culte. Voy. Rosenmulier, Schol. sur l'Anc.-Test., sur Ezéch., c. 38.

(3) Rosenmuller a recueilli ces diverses opinions, avec les noms de leurs auteurs, dans son Préambule sur le c. 40 d'Ezéch. Les uns prétendent qu'il décrit le temple de Zorobabel; d'autres, celui de Salomon; d'autres, un temple idéal; d'autres, un temple symbolique ou mystique; d'autres prétendent qu'il faut interpréter les paroles du prophète à la lettre; d'autres, dans un sens spirituel; d'autres, enfin, dans un sens à la fois littéral et spirituel. Quoi qu'il en soit, on ne peut rien dire de positif à ce sujet. J.-B. Villalpand s'est appliqué à décrire, et dans sa forme et dans son étendue, le temple d'Ezéchiel, dans son ouv. intit. Dernière vision du prophète Ezéchiel, de

Rép. 6. *D.* Mal interprétées, *C.* entendues dans leur sens naturel et confrontées avec les autres prophéties, *N.* « Il est » beaucoup de choses dans les saintes Ecritures, comme le dit » encore le même Grotius, qu'il ne faut pas prendre à la » lettre; il faut les entendre dans un sens figuré, comme le » savent les Juifs eux-mêmes, tel que lorsque l'on dit que » Dieu est descendu, qu'il a une bouche, des oreilles, des » yeux. Qui est-ce qui nous empêche d'interpréter ainsi la » plupart des choses que l'on dit relativement aux temps du » Messie? Comme lorsqu'on nous représente le loup habitant » avec l'agneau, le léopard avec le petit chevreau, le lion avec » la brebis; que l'enfant jouera avec les serpents, que la mon- » tagne de Dieu s'élèvera au-dessus des autres montagnes; » que les étrangers viendront sur la montagne de Sion pour » sacrifier (1). »

Par les *derniers jours,* Isaïe, comme les autres prophètes, entend le dernier âge, ou l'âge du Messie, ou en général les *jours du Messie,* comme l'admettent unanimement les Juifs, à quelque époque que cela puisse avoir lieu (2).

III. *Obj.* Vainement les chrétiens prétendent-ils que Dieu doit rejeter la nation juive et briser l'alliance qu'il contracta avec ce peuple par le ministère de Moïse. 1. Car les descendants d'Abraham sont appelés le peuple de Dieu, et ils sont unis à Dieu par une alliance éternelle (3). Il est dit en divers

J.-B. Villalpand, de Cordoue, de la soc. de Jésus, tom. II des Commentaires, partie seconde, où est reproduite et la forme du temple et celle des vases, avec des commentaires, p. 655, grand format, tom. III, Appareil de la ville et du temple de Jérusalem, p. I, c. 2, J.-B. Villalpand, S. J., de concert avec Prado, de la même société, Rome, 1604, p. 547. Ont écrit sur le même sujet, Louis Compiègne de Vegel, juif converti, Mathias Hanfereffer de Tubingue, Campegius Vitringa, Coccéius, Sturm, Meyer, Blasche, etc.

(1) Les anciens Juifs tenaient pour certain que l'avènement du Messie ne devait pas changer l'ordre de la nature, et souvent dans leurs livres, surtout dans le Sanhédrin, cité par Ugolini, tom. XXV, et dans le Sohar sur l'Exode, p. 93, où ils donnent un sens spirituel à ce qui se lit dans ce passage, Is., I, 2. Voy. Schoettgen, *du Messie,* p. 109. C'est aussi l'enseignement consigné dans le Pesikta rabbath, p. 62, 1 suiv.; ils l'entendent aussi uniquement du Messie dans divers autres endroits. Ce n'est donc point ici une interprétation arbitraire des chrétiens. Voy. ibid., p. 241, 503, 599, 600, 626, etc., et J. Frischmuth, Diss. sur l'Evangile qui doit sortir de Sion, sur Is., II, 1 suiv., Trésor théol.-philol., t. I, p. 685 et suiv.

(2) Observations de Kimchi sur ce passage : « Toutes les fois, dit-il, que » l'on trouve ces mots : *postremos dies* ou *novissimos,* ils désignent les temps » du Messie. » Voy. Jérém., XXIII, 20; Joël, III, 1 et suiv., etc.

(3) Gen., XVII, 7, etc.

endroits que la loi de Moïse doit toujours durer (1). 2. Si, au contraire, les Hébreux transgressent cette loi, Dieu doit leur infliger une correction paternelle; mais cette punition ne doit pas aller jusqu'à la rupture et à l'abolition de l'alliance; il leur promet même expressément que s'ils se corrigent après l'avoir violée, il les recueillera parmi les peuples au milieu desquels ils seront dispersés, et qu'il les rappellera (Deut., XXX, 2 et suiv.). 3. La captivité que subit actuellement le peuple d'Israël n'est donc que la punition de ses péchés; 4. mais Dieu montre par là l'action de sa providence sur ce peuple, et l'amour qu'il a pour lui; car Dieu réprimande et châtie ceux qu'il aime. 5. Car, dans toute autre hypothèse, les Juifs seraient de pire condition que ces hommes impies qui sont punis dans cette vie et dans l'autre. 6. Donc, lorsque Dieu les aura suffisamment punis, leur captivité cessera, et, selon qu'il le leur a promis, il les rétablira dans la patrie de leurs pères. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* C'est-à-dire jusqu'à l'avènement du Messie que préfigurait la loi, et auquel elle conduisait comme un guide, *C.* absolument, *N.* Aussi Dieu avertit-il souvent qu'il fera une nouvelle alliance avec la partie d'Israël qui demeurera fidèle, lorsqu'aura cessé la première, tel Jérém., XXX, 31 : « Voici que le temps vient, dit » le Seigneur, et je ferai une *nouvelle alliance* avec la maison » d'Israël et la maison de Juda; non pas comme celle que j'ai » faite avec leurs pères..... alliance qu'ils ont rompue, etc. » Comme aussi Isaïe, LV, 3 : « Je ferai avec vous une nouvelle » alliance, pour rendre stable la miséricorde que j'ai promise » à David. Voici que je l'ai donné pour témoin aux peuples, » et pour chef et pour précepteur aux nations, etc. » Les Juifs eux-mêmes conviennent qu'il est ici question du Messie (2) et des nations qui doivent être comprises dans cette alliance.

On voit par là ce qu'il faut répondre à ce qu'ils ajoutent concernant la loi de Moïse, de laquelle on peut dire qu'elle est éternelle, en ce sens qu'elle sera perfectionnée et qu'elle atteindra son apogée dans la personne du Messie et sous son règne (3).

Rép. 2. *N.* Les paroles des prophètes, que nous avons citées,

(1) Exode, XII, 14, et ailleurs.

(2) Raym. Martini, p. 782 et suiv., éd. Carpz., comme aussi p. 883 et suiv., tout le c. 20, III part., dist. 3, avec les observ. de Voisin.

(3) Grotius, ouv. cit., l. V.

prouvent même le contraire, et on peut y ajouter celles d'Osée, I, 9, III, 4, où il représente le peuple d'Israël sous l'image d'un fils auquel il ordonne de donner le nom de *non mon peuple*, comme aussi sous l'image d'une femme coupable de fornication, et qui attend depuis longtemps privée de son Dieu. Nous admettons volontiers, nous confessons même que les textes cités prouvent que Dieu ne rejettera pas pour toujours le peuple d'Israël, et qu'il viendra même un temps où ils se convertiront au Messie qu'il a envoyé sur la terre (1). Alors s'accompliront ces prophéties nombreuses où il est dit que les enfants d'Israël et de Juda jouiront de la paix sous un seul David leur roi (2), comme aussi les autres promesses qui leur furent faites.

Rép. 3. *D.* Elle est en outre le châtiment du péché qu'ils commirent en rejetant le Messie, comme nous le prouverons plus bas, *C.* des péchés quels qu'ils soient, *N.* Car les Juifs ne se souillèrent pas seulement autrefois de fautes légères, comme nous l'apprennent les prophètes qui leur reprochent continuellement leurs adultères, leurs vols, leurs homicides et une foule d'autres crimes affreux, surtout le crime d'idolâtrie, dont ils se rendaient souvent et généralement coupables, et dont on les accuse à peine présentement; la providence de Dieu veilla continuellement sur eux pourtant, et même, qui plus est, par ses menaces et ses promesses, ses châtiments et ses récompenses, elle prit d'eux un soin particulier. Il ne les tint pas captifs au-delà de 70 ans, et plusieurs fois, pendant ce temps-là, il leur donna positivement à entendre qu'ils reviendraient dans leur

(1) Voy. Osée, III, 5, où Dieu tempère la sévérité de ses menaces par la promesse de temps meilleurs. Aussi est-il promis au même endroit que, bien des années après, les Juifs reviendront au culte du vrai Dieu, renonçant aux rites et aux religions superstitieuses, et qu'après s'être sincèrement soumis, ils chercheront la grâce et honoreront Dieu avec zèle. Il est certain, d'après la prédiction des apôtres, qu'un jour les Juifs embrasseront la religion chrétienne, Rom., XI, 11 suiv.

(2) Comme les Juifs renoncèrent au culte du vrai Dieu en se séparant de David, que Dieu leur avait donné pour roi, et de sa famille (III Rois, XII, 6), la correction dont il est parlé dans le passage cité devait donc s'opérer de manière qu'ils rentrassent dans le devoir; aussi y est-il ajouté *et à David leur roi*. Ce langage nous apprend donc que les Israélites doivent se réunir sous un roi de la descendance de David, et ce ne peut être d'autre roi que le *Messie*, ainsi qu'il est aussi écrit, Ezéch., XXXIV, 23, XXXVII, 24; Jérém., XXX, 9; aussi le paraphraste chaldéen traduit-il comme il suit ces paroles et les suivantes : « Ils chercheront le culte du Seigneur leur Dieu, et ils obéiront » au Messie, fils de David, leur roi. » Tel est le sentiment unanime des Juifs. Voy. Rosenmuller, pass. cit., Osée et Ezéchiel.

pays; il leur envoya des prophètes pour les consoler, il réveilla leur foi par des miracles et des prophéties. Mais depuis que le temple a été de nouveau détruit, bien qu'ils se soient imposés des jeûnes rigoureux, qu'ils aient adressé à Dieu de ferventes prières, qu'ils s'accusent de leurs péchés, etc., comme si Dieu les avait abandonnés, ils sont sans consolation, sans espoir, sans appui. Il reste par conséquent démontré que la nation tout entière s'est rendue coupable d'un crime plus grave que l'idolâtrie même, et que, pour ce crime, l'ancienne alliance a été rompue, anéantie (1).

Rép. 4. *D.* S'il s'agissait de chaque individu en particulier et d'un châtiment mêlé d'amour, *C.* s'il s'agit de la multitude entière, ou, comme on le dit, de la masse, *N.* Car il ne faut pas juger d'un châtiment qui atteint tout le monde, ou la masse d'une nation, comme de celui qui n'atteint que quelques individus. Car, bien qu'il soit vrai que parfois le peuple entier est puni pour les crimes de quelques particuliers, surtout si ces crimes sont fréquents et publics, qu'ils n'aient pas été expiés; le plus souvent, pourtant, ces châtiments ne sont que partiels et temporaires, et même, qui plus est, extraordinaires, puisque, d'après l'ordre ordinaire de la Providence, ceux-là sont punis qui ont péché. On doit, au contraire, regarder comme un châtiment ordinaire le châtiment qui atteint la multitude et qui persévère, et dès lors on doit dire que la multitude est sous les coups d'un crime commun, ou que tout le monde est coupable de ce crime. Mais tel est le châtiment qui pèse sur la nation juive tout entière, surtout si l'on tient compte de l'action publique et ordinaire de la Providence sur ce peuple pendant tant de siècles, bien qu'il se fût rendu coupable de crimes graves, et surtout d'idolâtrie. Aussi, pendant tout le temps qui s'est écoulé depuis Moïse jusqu'à la dernière ruine de Jérusalem, on ne voit qu'un père corrigeant ses enfants; car, pendant tout ce temps-là, l'amour et la grâce tempérèrent sa sévérité, pendant que, dans la période qui a suivi, on voit tous les caractères d'un Dieu qui punit des coupables en qualité de juge, quoi qu'il en soit de sa manière d'agir secrète et privée avec les individus de cette nation (2).

Rép. 5. *D.* En tant que peuple, *C.* en tant qu'individus, *N.*

(1) Voy. Derossi, ouv. cit., c. 2, §§ 25 et suiv., p. 61 et suiv.

(2) Voy. Limborch, Entret. famil., c. 6, rép. au troisième écrit d'Orobe, p. 251 et suiv.

Car les hommes, pris en particulier, rendront compte de leurs propres péchés, et par conséquent Dieu les punira diversement selon qu'ils l'auront mérité, et selon qu'ils auront mis plus ou moins de malice dans leur résistance à la grâce divine.

Rép. 6. *D.* Lorsqu'après s'être convertis ils reconnaîtront le Messie, *C.* avant leur conversion, *N.* Nous avons laissé passer le premier membre de la distinction, puisqu'on ne sait pas encore dans quel sens il faut prendre les promesses divines concernant leur état après leur conversion (1). Quant à l'autre partie, nous l'avons légitimement niée, puisque les oracles divins prolongent la dispersion du peuple d'Israël jusqu'à leur conversion générale. Que se passera-t-il après la conversion de la nation juive tout entière? Dieu le sait. En attendant, leur conservation fournit aux chrétiens de très-grands avantages. Nous y trouvons, en effet, des témoins de l'authenticité des Ecritures, de l'Ancien-Testament, et surtout des prophéties relatives au Messie (2); ils nous sont une preuve vivante et continuelle de la miséricorde divine envers nous et de la rigueur de la justice divine envers les Juifs (3); nous y trouvons enfin une preuve irréfragable de la divinité de la religion chrétienne et de la divinité de la révélation, par l'accomplissement continuel des prophéties; ce qui coupe court à toutes les arguties et les subtilités des incrédules.

(1) Ceci rentre dans l'hypothèse du règne de mille ans de quelques catholiques, mais surtout d'un grand nombre de protestants qui judaïsent. Voy. à ce sujet Muzarelli, Diss. choisies, Rome, 1807, diss. troisième, sur le Règne visible du Messie, pendant mille ans, sur la terre, comme aussi P. Mamachi, des Ames des justes, Rome, 1766, tom. I, p. 26 et suiv.

(2) C'est ce que remarque fréquemment saint Augustin, surtout dans son explication du Ps. 56, n. 9; il y dit entre autres choses : « Ils sont dispersés » chez tous les peuples, ils ne sont stables nulle part, ils n'ont aucun endroit » fixe. Et les Juifs existent encore, conservant nos livres pour leur confusion. » Quand nous voulons prouver aux païens que le Messie fut prédit, nous » leur montrons ces pages. Et, pour qu'ils ne puissent pas nous dire que » nous les leur présentons d'autorité, et que, chrétiens, nous avons imaginé » les prophètes avec l'Evangile que nous prêchons, nous les convainquons » en leur démontrant que ces lettres où le Christ est prophétisé se trouvent » chez les Juifs, qu'ils les possèdent. Nous prenons des livres chez nos » ennemis pour confondre d'autres ennemis..... Le livre sur lequel la » croyance du chrétien repose, le Juif en est le possesseur. Il est arrivé à » ceux d'entre nous qui étudient, ce qui arrive aux serviteurs qui succombent » sous le poids des livres qu'ils portent, pendant que les derniers en profitent » en les lisant;..... il en est des Juifs qui portent l'Ecriture sainte comme de » la face d'un aveugle dans un miroir; les autres la voient, et il ne la voit » pas, lui. » Il répète la même chose en divers endroits.

(3) Rom., XI, 22.

CHAPITRE III.

JÉSUS DE NAZARETH EST LE VRAI MESSIE.

Si le Messie est déjà venu, et ce que nous avons discuté jusque-là le prouve invinciblement, il ne nous reste qu'à chercher *quel il est.* Mais le Messie ne peut être que celui-là seul en qui se trouvent réunis et l'époque que les prophètes ont assignée pour sa naissance, et les caractères qu'ils lui attribuent, ainsi que les signes qui lui sont spéciaux; et enfin, c'est celui qui s'est acquitté des devoirs et des charges que devait remplir le Messie. Or, nous allons démontrer que ce n'est et que ce ne peut être que Jésus de Nazareth. Mais comme Orobe, et Salvador après lui, prétendent que, d'après la loi, Jésus-Christ fut légitimement condamné au dernier supplice, nous sommes dans la nécessité de venger la cause du Christ, et de prouver en même temps que la mort que l'on a infligée au Christ est une nouvelle preuve que le nom et la dignité de Messie lui conviennent d'une manière éminente.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Jésus de Nazareth est le vrai Messie promis dans les Ecritures et attendu par les Juifs.

Les trois choses que nous avons précédemment énoncées, savoir l'époque, les notes, les fonctions qui incombaient au Messie promis et attendu, se sont pleinement accomplies en Jésus de Nazareth. Donc, Jésus de Nazareth est le vrai Messie promis dans les Ecritures et attendu des Juifs.

Et d'abord, pour ce qui est des époques, d'après ce que nous avons dit, elles aboutissent toutes à la ruine de la ville et du temple, et tout ce qui devait en être la suite, savoir, la cessation des sacrifices et la fin du sacerdoce, avant que le peuple juif ne perdît entièrement le pouvoir civil. Mais Jésus-Christ vint au monde à l'époque où l'empire juif touchait à sa fin, sous Hérode, qui avait pour père un Iduméen, et pour mère une Ascalonite. Il vint au monde sur la fin des 70 semaines de Daniel, de manière qu'il se manifesta publiquement vers la

fin de la 69e et au commencement de la 70e, et il fut mis à mort vers le milieu de la dernière semaine (1); il vint avant le sac de la ville et du temple, avant que ne fussent abolis le sacerdoce d'Aaron et les sacrifices légaux ; et c'est ce qui eut lieu peu de temps après sa mort. Il vint à une époque où, généralement, on l'attendait et parmi les Juifs et parmi les peuples qui les avoisinaient (2). Donc les époques désignées pour l'avènement du Messie promis se sont accomplies dans la personne de Jésus.

Il réunit aussi les caractères et les notes que devait réaliser le Messie promis. Jésus descendait de la tribu de Juda et de la famille de David ; il eut une vierge pour mère, d'après Isaïe, VII, 4 (3); il naquit à Bethléem, comme l'avait prédit Michée, V, 2 ; il vécut humble et pauvre, comme l'avait annoncé Zacharie, IX, 9 ; il fut un grand thaumaturge, comme l'avait prédit Isaïe, XXV, 6, etc. Les Juifs sont unanimes à reconnaître que toutes ces prophéties ont pour objet le Messie (4). Les Juifs le mirent à mort, et ils le supplicièrent de la manière que David l'avait prédit, Ps. 21, et surtout Isaïe, LIII, et nous passons sous silence les prophéties qui ont pour objet sa résurrection et

(1) C'est ce qui résulte de ce que nous avons dit en parlant de la prophétie de Daniel, et ce que prouvera plus clairement encore ce que nous dirons plus loin.

(2) Voy. Jahn, Appendice herméneutique cité, diss. 1, p. 4, où il fait parfaitement observer que, généralement, on attendait le Messie en ce temps-là, comme on le voit par tous les passages du Nouv.-Test. où il est question de Jean-Baptiste, qui annonce que Jésus et ses disciples, qui annoncent que le royaume de Dieu, ou le ciel, est proche : « Tous, dit-il, comprirent aussitôt, » et sans difficulté, de qui il s'agissait. » L'attente n'était pas seulement générale et indéterminée; c'était précisément en ce temps-là qu'on attendait le Messie promis, comme on le voit par les récits des évangélistes, qui nous disent que la plupart regardèrent tantôt Jean, tantôt Jésus, tantôt Elie comme le précurseur, et même le Messie lui-même, Matth., XVI, 14, 17, X, 13; Marc, VI, 15, VIII, 28, IX, 11, 13, IV, 20. Ce n'était point ici seulement une rumeur populaire, c'était aussi la croyance du tribunal suprême, appelé sanhédrin, qui considère Jean-Baptiste comme le précurseur, et qui lui envoie une ambassade, Jean, I, 19, 28; comp. Jean, X, 24; Matth., XXVI, 63; Marc, XIV, 61. C'était aussi l'opinion du vieillard Siméon, comme aussi du savant et célèbre rabb., appelé *Juste* dans le *Talmud,* appelé père de Gamaliel, et que Josèphe Flav., Archéolog., XIV, 9, 4, XV, 1, 10, désigne sous le nom de Saméas, et qui est loué pour les révélations divines qui lui ont été faites, Luc, II, 25, 32, et à qui Dieu avait appris que le Messie naîtrait avant sa mort. Nous ne nous arrêterons pas à citer d'autres preuves.

(3) Nous parlerons *ex professo* de cette prophétie dans une autre partie de ce traité.

(4) Voy. Schoettgen, ouv. cit., du Messie, relativement aux passages de ce genre.

sa gloire, et dont Huet, après Raymond Martini, parle longuement dans sa Démonst. évang., prop. 9 (1).

Jésus répudié, non-seulement la ville fut mise à sac et le temple détruit, mais les victimes cessèrent partout, le sacerdoce cessa aussi, et le nouveau genre de sacrifice institué par Jésus-Christ fut aussitôt offert dans tous les pays par les prêtres choisis parmi les peuples convertis, toutes choses que Daniel, Malachie et les autres prophètes avaient prédites du Messie futur, ainsi que nous l'avons prouvé. Toutes les nations, converties par les apôtres que leur députa Jésus de Nazareth, abjurèrent leurs superstitions et leur culte idolâtrique pour n'honorer désormais que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et elles devinrent ainsi le peuple de Dieu, auquel elles n'appartenaient pas auparavant, et c'est ainsi que s'accomplit la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, comme aussi ce qu'avaient annoncé les autres prophètes dans les passages cités.

Mais tout ceci repose sur des faits et des documents publics; la subtilité est impuissante à les éluder. Donc, comme nous voyons que tout ce qui a été prédit du Messie futur s'est littéralement accompli dans la personne de Jésus de Nazareth, nous établissons cette proposition par l'argument même qu'employait le R. Nachmanides contre les chrétiens, dans sa discussion avec Paul de Burgos (2). « Je prouverai clairement » que le Messie n'est pas venu. Car il n'y eut jamais personne, » disait Nachmanides, qui (avec quelque apparence de vérité) » se soit lui-même qualifié de Messie, ou que les autres aient » qualifié de la sorte, si ce n'est Jésus de Nazareth. Or, il » n'est pas possible de reconnaître dans Jésus de Nazareth le » nom et la dignité de Messie ; donc le Messie n'est pas encore » venu. » Voici comment il raisonne. Pour nous, sans presque rien changer à ce raisonnement, nous nous en servons avec l'illustre Derossi et nous le tournons contre les Juifs. Le Messie est certainement venu depuis longtemps ; or, personne ne s'est qualifié lui-même, ou n'a été qualifié par les autres, avec quelque apparence de vérité, du nom de Messie, et n'a été regardé comme tel, que Jésus de Nazareth. Jésus de Nazareth

(1) Voy. aussi Eusèbe, Démonst. évang., liv. IX et X.

(2) Voy. Discuss. du R. Nachmanides avec le frère Paul, citée par Wagenseil, *Traits enflammés de Satan*, tom. II, p. 40.

est donc le seul à qui on puisse légitimement donner le nom et attribuer la qualité de Messie (1).

Objections.

I. *Obj.* Vainement les chrétiens concluent des prophéties citées que Jésus est le vrai Messie. 1. Car d'abord les docteurs chrétiens eux-mêmes ne s'accordent pas sur le sens de la prophétie de Jacob ; les uns l'entendent de la dignité royale qui doit se perpétuer dans la tribu de Juda jusqu'à l'avènement du Messie ; d'autres l'entendent d'une espèce de pouvoir suprême, d'autres de l'autorité législative qui réside dans le *Sanhédrin,* d'autres pensent que cet oracle ne concerne que la seule tribu de Juda, d'autres l'étendent à la nation juive tout entière (2). Nous ferons observer, en outre, que le sceptre était sorti de la maison de Juda, ou longtemps avant Jésus, ou qu'il n'en sortit que longtemps après. La tribu de Juda perdit, en effet, le sceptre sous Nabuchodonosor, et elle ne le recouvra jamais plus. 2. Car les Juifs, après la captivité de Babylone, passèrent sous la domination des rois de Perse, auxquels ils payaient tribut au moyen des fruits et des autres revenus de la terre, comme on le voit par ce qui se lit, II Esd., IX, 37 ; ils passèrent ensuite sous la domination des Grecs ; ayant enfin secoué le joug des Grecs, ils furent au pouvoir des Assamonéens, descendants de la tribu de Lévi, jusqu'à Hérode, sous le règne duquel naquit Jésus. 3. Et si les chrétiens prétendent que le sceptre s'est conservé dans la tribu de Juda après la captivité, dans ce cas, ils ne tireront aucun avantage de la prophétie de Jacob, car il est démontré que les Juifs conservèrent le sceptre longtemps après Jésus. Il est certain qu'Hérode n'était point un étranger ; il était Juif et d'origine et de religion, comme l'atteste Josèphe, *Archéol.,* l. XX, c. 6, où il dit expressément « qu'il est issu d'un sang juif. » C'est pourquoi Scaliger, comme l'observe aussi Valois (3), enseigne longuement, dans ses notes sur la chronique d'Eusèbe, qu'il n'appartenait point à une nation étrangère. Les chrétiens ne peuvent donc tirer aucun avantage de la prophétie de Jacob.

(1) Ouv. cit., c. 7, p. 164.

(2) Voy. Alph. Nicolaï, S. J., Leçons sur la Genèse, où il expose, avec une brièveté et une science étonnante, les diverses interprétations des chrétiens à l'occasion de la prophétie de Jacob.

(3) Valois, Notes sur le c. 6 de l'Hist. eccl. d'Eusèbe.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Les chrétiens les plus doctes ne sont pas d'accord sur le mode ou la manière d'interpréter la prophétie de Jacob, pour certains points accessoires, *C.* quant à la substance de la chose elle-même, *N.* Car tous les interprètes chrétiens pensent (si on en excepte quelques protestants ou rationalistes judaïsants, *à qui il est permis de tout oser*) et que la prophétie de Jacob a pour objet le Messie, et qu'elle s'est accomplie dans la personne de Jésus de Nazareth. Tout ce que prouvent les diverses interprétations de cette prophétie par les docteurs chrétiens, c'est qu'il y a plusieurs moyens de réfuter les Juifs; comme il est des moyens qui paraissent plus probables aux uns que les autres, et qu'ils s'appuient sur les preuves de leurs auteurs, nous ne voyons pas pourquoi nous prendrions parti pour les uns plutôt que pour les autres. Toutefois, celle du savant P. Pétau nous paraît bien prouvée. Car il pense que ce mot sceptre signifie, dans la pensée de Jacob, le pouvoir suprême, qui ne devait pas sortir de la tribu de Juda jusqu'à l'avènement du Christ. Cette tribu ne fut jamais, de fait, ravagée comme le furent les autres; elle ne fit toujours, si je puis ainsi dire, qu'un seul corps, bien qu'elle fût soumise à des vicissitudes diverses et qu'elle subît diverses formes de gouvernement, qu'elle fût gouvernée par des princes et des chefs divers (1). Or, cette explication paraît plus conforme au contexte et aux événements; elle paraît en outre plus avantageuse pour déjouer les subtilités des Juifs.

Ceci posé, les objections que l'on tire de la captivité de Babylone, du règne des Perses et des Grecs, et, à bien plus forte raison, du règne des Assamonéens, tombent d'elles-mêmes. Car la tribu de Juda constitua toujours un corps unique et vécut sous ses propres lois, de sorte que nous sommes en droit d'en conclure que la tribu de Juda conserva le pouvoir suprême, comme le firent les autres tribus dispersées çà et là. La prophétie de Jacob avait pour objet des destinées domestiques et par conséquent relatives, ou comparatives à ce que Jacob avait prédit devoir arriver aux autres tribus (2).

(1) Liv. XVI, de l'Incarnation, c. 8; voy. aussi Tournemine, Dissertation remarquable sur la prophétie de Jacob, publiée dans le Journal de Trévoux l'an 1705, art. 45, que Zacharie a traduite et publiée en latin dans l'appendice au liv. XVI du Traité de l'Incarn. de Pétau.

(2) Voy. Pétau, Science des temps, liv. III, c. 6.

Rép. 3. *D.* C'est-à-dire, la puissance de la tribu de Juda ne disparut pas immédiatement après l'avènement du Messie, *Tr.* cette puissance ne fut pas tellement affaiblie qu'elle se précipitât rapidement à sa ruine, jusqu'à ce qu'elle disparût peu après entièrement, *N.* Car, comme l'observe Pétau, lorsqu'il s'agit de la ruine des empires et des états, il n'est pas nécessaire qu'elle se consomme dans un seul moment, et ce n'est pas dans ce sens qu'il faut entendre les oracles des prophètes qui les annoncent; elle ne s'opère que pendant un temps moral; il faut un temps donné pour cela, et c'est ce qui a lieu dans le cas présent. La tribu de Juda commença, en effet, à perdre cette autorité quelque temps avant l'avènement du Christ, elle alla diminuant, et enfin elle disparut au moment de la ruine du temple et de la ville, sous l'empereur Vespasien (1).

Qu'importent, en admettant cette interprétation, à la vérité de la prophétie de Jacob, les recherches sur la nationalité de Hérode ou sa non nationalité. Il est reconnu des savants, néanmoins, que Hérode était d'origine iduméenne; il n'y a plus par conséquent de contestation. Quant aux paroles citées, elles ne sont point de Josèphe, elles sont des Juifs discutant avec les Syriens sur celui des deux peuples qui serait le premier et le plus important dans la ville de Césarée. Car Josèphe affirme à diverses reprises que Hérode était Iduméen; il réfute même Nicolas Damascène, qui soutenait, de concert avec les Juifs, qu'il était d'origine juive (2).

(1) Voy. l. c., de l'Incarnation, c. 6, §§ 5 et suiv., où ce savant homme observe, entre autres choses, « que ce patriarche ne se propose pas, dans » cette prophétie, de désigner exactement l'époque à laquelle le Messie » viendra, de manière qu'au moment où il viendra, tout ce qui a été prédit » comme devant avoir lieu s'accomplisse dans ce moment même. C'est ce » que ne prétend aucun des interprètes de cette prophétie. Mais, de quelque » manière qu'on l'interprète, il faut entendre par là qu'au moment où l'on » verra les signes précurseurs, on sache que le Messie est déjà venu dans le » monde; de manière que les preuves *a posteriori* démontrent la vérité » d'une chose antécédente. Il est dit que le Messie viendra avant que le » sceptre ne sorte de Juda. Mais il ne faut pas oublier ce que nous avons dit » ailleurs : l'accomplissement des prophéties n'est pas circonscrit dans un » petit espace de temps, mais elles s'accomplissent peu à peu, à mesure que » le temps s'écoule. Ainsi, celle par laquelle Jacob annonce que le sceptre » sortira de la maison de Juda ne s'est accomplie que petit à petit. Comme » on dit d'un homme, tant qu'il respire, qu'il lutte avec la mort, qu'il » succombe, rendant l'âme, qu'il vit ou qu'il meurt. Ainsi le sceptre sortit » peu à peu de la maison de Juda et s'éteignit son pouvoir politique. »

(2) Voici ce que Josèphe dit, d'après ce qu'il en pense, de l'origine de Hérode, Arch., liv. XIV, c. 1 : « Antipater est Iduméen, quoique Nicolas

II. *Obj.* Tout est incertain dans la prophétie de Daniel. 1. Il règne, parmi les chrétiens eux-mêmes, une discorde étonnante relativement à la fin de ces semaines. 2. Qui, en outre, peut admettre que Jésus de Nazareth mourut au milieu de la dernière des 70 semaines, comme cela aurait dû avoir lieu d'après la prophétie? 3. Les choses que contient cette prophétie, relativement au Messie, ne se sont pas accomplies non plus; 4. car les hosties et les sacrifices ne cessèrent pas au milieu de cette semaine, le péché ne fut pas effacé, l'iniquité ne disparut pas, non plus que ne parut la justice éternelle, puisque l'empire de l'iniquité est aussi grand après l'avènement de Jésus qu'avant. 5. On ne lit nulle part, en outre, que Jésus ait été oint. Donc, comme on ne peut tirer aucune conséquence de l'issue des semaines, qu'il est constant que les accessoires de la prophétie ne se sont point accomplis, il est juste d'en conclure que la prophétie de Daniel ne s'est point accomplie dans la personne de Jésus de Nazareth.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* De façon pourtant que tous admettent que les deux termes *a quo* et *ad quem* de la prophétie sont renfermés entre les deux destructions du premier et du second temple, comme l'avouent les Juifs eux-mêmes (1), *C.* d'après les supputations chronologiques, *Tr.* Les deux termes énoncés sont à peine matière à controverse. La discussion tout entière roule, par conséquent, sur la fixation de ces deux termes, d'après les supputations chronologiques. Mais, d'après les calculs ordinaires, il est démontré que le terme *a quo* de la prophétie de Daniel part du décret que porta Artaxerxès l'an 20 de son règne, et qui a pour objet la réédification de la ville (Néhém., II, 8, 18, comp. Dan., IX, 25); car, jusqu'à ce jour, les murs de Jérusalem furent ruinés et ses portes brûlées (Néhém., I, 3). Tous les chronologistes,

» Damascène le fasse descendre des premiers Juifs qui revinrent de la capti-
» vité de Babylone en Judée. Mais il ne le dit que pour faire plaisir à Hérode,
» son fils, que la fortune a fait roi des Juifs. » Aussi est-ce avec justice que Eusèbe dit, l. 1, Hist. eccl., c. 6, d'après Josèphe, que « Hérode est étranger » à la nation juive. » Il dit, sur ce point, beaucoup de choses et dans sa Chronol. et dans sa Démonst. év., l. VIII, c. 1; voy. Christ. Nolde, Hist. de l'Idumée, ou Vie et actions d'Hérode, à la fin du II vol. des œuv. de Josèphe, édit. d'Anvers; contre Scaliger et Valois, voy. Pétau, Science des temps, p. I, p. 193, de même que Nic. Serarius, S. J., contre Scaliger, diss. sur Hérode; Trésor d'Ugolini, t. XXIV, p. 898 et suiv.

(1) Voy. Raym. Martini, p. 282 et suiv.; Derossi, ouv. cit., c. 3; que l'on se rappelle ce qui a été dit plus haut.

en outre, s'accordent à admettre que Xerxès, père d'Artaxerxès, commença à régner l'an 485 avant Jésus-Christ, et qu'Artaxerxès mourut l'an 423 avant le même Jésus-Christ. Donc il s'écoula, du commencement du règne de Xerxès jusqu'à la mort d'Artaxerxès, 62 ans, et si, de ces 62 ans, on en retranche les 11 ans que régna Xerxès, il est évident que le règne d'Artaxerxès dura 51 ans, et qu'il commença de régner l'an 474 avant le Christ. Mais Artaxerxès porta l'édit en question l'an 20 de son règne. Donc, les semaines de Daniel commencèrent à courir à partir de l'an 455 avant Jésus-Christ. Or, cette année tombe l'an 299 de la fondation de la ville de Rome. Si, par conséquent, nous faisons partir le calcul des 70 semaines de l'an 20 du règne d'Artaxerxès, et de l'an 299 de la fondation de la ville, la 69e semaine finit l'an 483, et la 70e commence l'an 782 de la fondation de la ville de Rome, qui se trouve l'an 15 du règne de Tibère; mais cette année, d'après saint Luc, III, 1, fut celle de la manifestation publique du Christ, et, par conséquent, c'est après trois ans et au milieu de la quatrième année, ou au milieu de la 70e semaine, que le Christ fut mis à mort, qu'il n'y eut plus d'hostie et de sacrifice, que le péché fut effacé, et que la justice éternelle fut intronisée par sa mort (1).

(1) On admet, dans cette supputation, qu'Artaxerxès commença à régner l'an 474 avant Jésus-Christ, et que Xerxès, son père, régna onze ans. Plusieurs preuves directes et indirectes portent à le croire; nous les avons à peine indiquées, pour ne pas être trop long. — Les preuves directes sont : 1° que, depuis l'an 11 du règne de Xerxès, l'Ecriture et les historiens ne disent rien plus de lui. Ctésias, c. 28, rapporte un fait peu important, qui eut lieu peu après la guerre des Grecs. 2° Nous avons deux témoignages qui attestent qu'il mourut peu de temps après son retour de la guerre contre les Grecs; ce sont : Ælien Var., Hist. XIII, 3, et Justin, III, 1-3. Les onze ans du règne de Xerxès s'accordent parfaitement avec l'âge qu'avait Artaxerxès lorsqu'il mourut; cet âge était, d'après Justin, l. c., soixante-huit ans. D'après des témoignages graves et nombreux, la paix *problématique cimonique* se fit après la bataille qui eut lieu sur les bords de l'Eurymédon, l'an 470 avant Jésus-Christ. Or, cette paix fut faite avec Artaxerxès; donc son règne commença avant l'an 470.

Les preuves indirectes sont : 1° le règne d'Artaxerxès commença, d'après Thucydide, pendant le peu de temps qui précéda la fuite de Thémistocle en Asie, voy. Hist., c. 157, et Charon de Lampsaque, cité par Plutarque dans la Vie de Thémistocle, c. 27. Cicéron nous donne l'année de la fuite de Thémistocle, Læl., c. 12; voici ce qu'il dit : « Thémistocle a fait ce que fit, » vingt ans plutôt, Coriolan chez nous. » Or, Coriolan se réfugia chez les Volsques l'an 263 de la fondation de la ville, savoir, l'an 492 avant Jésus-Christ; donc, la fuite de Thémistocle eut lieu l'an 472. Or, Thémistocle vint auprès d'Artaxerxès. Donc : 2° Diodore de Sicile place, XI, 55, la fuite de Thémistocle pendant la 77e 2 olympiade, savoir, l'an 471 avant Jésus-Christ;

Rép. 2. Bien plus, il est facile de démontrer cela d'après ce que nous venons de dire; car si, de l'an 20 du règne d'Artaxerxès, époque à laquelle nous avons placé le terme *a quo*, jusqu'à la manifestation publique du Christ, qui, d'après saint Luc, III, 1, eut lieu l'an 15 de Tibère, ou l'an 782 de la fondation de Rome, nous prenons 483 ans, il est certain que cette manifestation est éloignée de l'an 20 d'Artaxerxès de 69 semaines. Or, le Christ, d'après saint Jean, qui fait mention de quatre pâques célébrées par lui (1), prêcha son évangile pendant trois ans et demi, c'est-à-dire jusqu'au milieu de la 70e semaine, où il fut mis à mort. Or, pendant cette 70e semaine, le pacte avec plusieurs fut confirmé soit par la prédication et la mort de Jésus-Christ, soit par la prédication des apôtres dans la Judée tout entière, et par conséquent nous voyons que tout ce que Daniel annonçait du Messie s'est accompli à la lettre.

Rép. 3. *D.* De droit, *N.* de fait, *C.* Car, comme le culte lévitique n'était que la figure du culte que devait établir le Messie, et que les sacrifices lévitiques n'étaient que l'ombre du sacrifice que devait offrir et consommer le Messie par sa mort,

Eusèbe la place pendant la 77e 1 olympiade; donc ces époques coïncident, pour ainsi dire. 3o La série des faits rapportés par Thucydide fait que nous ne pouvons pas reculer cette fuite au-delà de l'an 473, etc. On peut voir ces preuves, et plusieurs autres, dans Hengstenberg, ouv. cit., tom. II, p. I et II, p. 341 et suiv.

Pétau, toutefois, l. X, de la Science de temps, c. 26 et suiv., prend-il une nouvelle voie pour concilier les historiens, et il prétend qu'Artaxerxès régna pendant dix ans avec son père. Mais, dans cette hypothèse, on arrive au même but. Voy. ibid., et liv. XII, c. 32 et suiv.

Voy. aussi Histoire de l'académie des inscriptions, t. XXXI, Eclaircissements sur les règnes de quelques rois de Babylone et de Perse, par M. Gibert, p. 29 suiv., et p. 51; Nouvelles observations sur l'année des anciens Perses, du même auteur, qui, comme Pétau, donne au règne de Xerxès vingt ou vingt-un ans.

(1) Il parle de la première, II, 12, et elle eut lieu presque aussitôt que le Christ se fut produit en public; de la seconde, V, 1, où il parle de la piscine probatique, et il ne la désigne que sous le nom de *jour de fête;* mais la pâque est appelée *jour de fête,* par antonomase, par saint Matth., XXVI, 5; saint Marc, XXV, 6; saint Luc, XXIII, 17; au reste, gagnant la Galilée, il vint à Samarie, et il y avait encore quatre mois pour aller aux moissons, saint Jean, IV, 35. Partant de là pour la Galilée, il revint à Jérusalem pour la fête, et il ne se trouve pas d'autre fête pendant ce temps-là que celle de Pâques; aussi saint Irénée dit-il qu'il s'agit de la fête de Pâques, l. II, c. 22, n. 3, édit. Massuéti. Il est question de la troisième pâque, VI, 4, que célébra Jésus-Christ peu après qu'il eut rassasié un grand nombre de personnes qui le suivaient, en mutipliant quelques pains et quelques poissons. Il est parlé de celle qu'il célébra en dernier lieu, la veille de sa mort, c. 13, 1.

il est évident que l'ombre et la figure durent disparaître devant la chose elle-même. Mais comme le Christ mourut, ainsi que nous l'avons dit, au milieu de la 70e semaine, l'antique alliance, par le fait même, fut abrogée par la mort du Fils de Dieu, et le sacrifice du culte lévitique cessa, dans sa *valeur intrinsèque,* au milieu de la 70e semaine; peu importe qu'il se soit encore perpétué extérieurement; pourtant il n'en cessa pas moins peu de temps après. Le voile du temple, qui se déchira du haut en bas, nous apprend assez la légitimité de cette abrogation.

Rép. 4. *N.* Si Daniel parlait de l'ablation subjective du péché, *Tr.* ou *C.* s'il parle de l'ablation objective, *N.* Or, Daniel parle ici de la rémission complète des péchés, que Dieu doit accorder, par un acte de sa miséricorde, comme don de Dieu, à cause de la mort du Christ, avec laquelle la rémission du péché est intimement liée, de même qu'il doit faire paraître la justice éternelle comme fruit de cette même mort. On voit par là quelle est la cause de la rémission ou du pardon des péchés du genre humain, comme aussi de la sainteté qu'il doit acquérir par la mort du Christ, tel que l'avait prédit Isaïe, c. 53. Mais il ne dit point ici comment chaque homme doit obtenir subjectivement ces biens; il faut en chercher ailleurs le principe. Le Messie, par son avènement, ne devait point empêcher les bonnes œuvres d'être méritoires, non plus qu'enlever aux hommes le pouvoir de pécher; car on ne lit rien de semblable nulle part. Isaïe, LXV, 20, suppose au contraire ces deux choses; il les suppose même en divers autres endroits, comme le reconnaissent les Juifs eux-mêmes (1).

(1) Voy. Schoettgen, *du Messie,* liv. VII, c. 2, §§ 15 et suiv. Nous n'en citerons, comme échantillon, qu'un ou deux témoignages; Targum, Is., LIII, 4, 5, 6, il est dit que, d'après la force des termes du c. 52, 13, il est expressément question du Messie : « Il priera pour nos péchés, et ils nous seront » pardonnés en lui;... il a été blessé pour nos péchés, il a été livré pour nos » iniquités, et les châtiments qui ont été déversés sur lui nous procureront » la paix; et *si nous prêtons l'oreille à sa voix, nos péchés nous seront* » *remis;*... et il a plu à Dieu, de manière qu'il nous a remis nos péchés à » cause de lui. » Dans le Jalkut Rubeni, p. 30, 4, et l'Alschech, sur Is., LII, 13, on lit : « Le Messie porte les péchés des Israélites. » Schemoth rabbà, p. 112, 3 : « Dieu dit aux Israélites : Qu'il soit béni, vous m'avez donné un » abri. » — « J'expierai vos péchés » au temps du Messie, etc. Tous ne jouiront pas de cette expiation des péchés; il n'y aura seulement que ceux qui s'attacheront au Messie, qui lui obéiront, comme on le voit par le Sanhédrin, fol. 38, 2, où on lit : « S'il en est ainsi, honore-le, ou ne te » révolte pas contre lui, ou même, ne te révolte pas contre moi; car, s'il en

Rép. 5. *D*. De l'onction matérielle, *C*. spirituelle et mystique, *N*. Que Daniel parle de l'onction spirituelle du Messie, onction qui consiste dans l'effusion des dons du Saint-Esprit, dons que reçut le Messie pour remplir sa mission; c'est ce que nous apprend le Ps. 44, 8 : « A cause de cela, Dieu, ton Dieu, t'a oint » de l'huile de la joie; » et Isaïe, 61, 1 : « Le Seigneur a ré» pandu son esprit sur moi, parce que le Seigneur m'a oint; » et il m'a envoyé pour l'annoncer aux hommes pacifiques, etc. » Comme les Juifs entendent ces paroles du Messie, on voit dans quel sens il faut dire que le Messie a été oint, et en quoi consiste cette onction. Voyez aussi Isaïe, XI, 1 et suiv. Jésus reçut cette onction en s'incarnant et en unissant hypostatiquement l'humanité à la personne divine, comme nous le dirons en son lieu, et enfin cette onction fut publiquement connue lors de son baptême.

III. *Obj*. Les prophéties d'Aggée et de Malachie ne se sont point au moins accomplies en Jésus-Christ. 1. Car ces deux prophètes disent que le Messie viendra dans le second temple, c'est-à-dire dans le temple de Zorobabel; or, le Christ ne vint que dans le troisième temple bâti par Hérode, et qui, par suite, s'appelait temple de Hérode. Hérode le reprit par le pied, puisqu'il enleva les fondements du premier, d'après le récit de Josèphe, l. XV, Antiq., c. 11, n. 1, où il dit : « Alors donc, » Hérode, la dix-huitième année de son règne, après les faits » que nous venons de rapporter plus haut, entreprit une » œuvre colossale : c'était de reconstruire le temple de Dieu » sur de plus vastes bases, et d'en augmenter la splendeur. » C'est pourquoi, deux ans après en avoir préparé les maté» riaux (il poursuit n. 3), ayant enlevé les anciens fondements, » et en ayant bâti d'autres à leur place, il construisit le » temple (1). » 2. Ensuite, d'après ces mêmes prophètes, le Messie qui devait venir dans le second temple est appelé le

» est ainsi, il n'effacera pas votre péché. » Le rabbin répond : « La foi est » dans nos mains; cependant, nous ne voulons pas le recevoir comme notre » ambassadeur. » Voy. aussi Raym. Martini, Bouclier de la foi, part. III, dist. 1, c. 3, § 5. Or, il découle de ces témoignages et d'autres témoignages presque innombrables des Juifs que nous pourrions citer, que c'était le Messie qui devait effacer les péchés et procurer la justice par sa mort, et que c'était aussi par sa mort que les hommes devaient obtenir la rémission de leur péché, et quant à la coulpe et quant à la peine, en tant, toutefois, qu'ils s'appliqueraient ces mérites par leurs bonnes œuvres, comme le prouvent les TT. en son lieu.

(1) Edit. d'Anv.

Désiré des nations; or, toutes les nations s'insurgèrent contre Jésus. 3. Enfin il devait venir dans *peu de temps,* presque *aussitôt après;* or, il s'écoule cinq cents ans de la construction du temple de Zorobabel jusqu'à Jésus-Christ; qui pourra regarder cet espace de temps comme *peu de temps,* comme un événement imminent? 4. Ajoutez à cela qu'il n'y eut aucun ébranlement du ciel et de la terre à l'avènement de Jésus, comme l'avait prédit Aggée. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *N.* Car, quand même nous accorderions, bien qu'il y ait un grand nombre de savants qui le nient (1), que l'édifice de Hérode fut une nouvelle construction du temple, cependant, la chose considérée en elle-même, on ne peut pas dire que Hérode construisit un troisième temple, dans le sens religieux et *populaire* du mot. Et d'abord, si on considère la chose en elle-même, Hérode ne substitua que partie par partie le nouveau temple à l'ancien, et par conséquent les sacrifices s'y perpétuèrent. L'intention de Hérode était d'avoir un temple identique à celui de Zorobabel; aussi le démolissait-il et le rebâtissait-il pièce à pièce (2). 2. Aussi la manière de parler admise de l'histoire et le langage populaire veulent que ce soit ici le *second* temple, et qu'il ne s'agisse que d'une restauration du temple faite sous Hérode. 3. Le nom de *temple nouveau,* dans le sens religieux (et non architectonique), exige un temple tel que la construction en appartienne à une nouvelle période de l'histoire théocratique, de sorte que cette nouvelle période soit représentée extérieurement par un nouveau temple; ainsi les Hébreux désignent-ils, par second temple, tout le temps qui s'est écoulé depuis Zorobabel jusqu'à Vespasien. Et les rabbins appellent *troisième temple* celui que, d'après eux, le Messie doit bâtir à

(1) Voy. Salian, S. J., Annales eccl. de l'Anc.-Test., VI, in-fol., année 4035, n. 5 et suiv., comme aussi Hardouin, des Monnaies des Hérode, notes, l'an 734 de la fondation de Rome, œuv. chois., Amsterd., 1709.

(2) Voy. A. Ernesti, Prog. du temple d'Hérode-le-Grand, sur Aggée, II, et Josèphe, Antiq. jud., l. XV, c. 11; Opusc. philolog. crit., p. 347 et suiv., 2e édit., Leyde, 1776; bien qu'il prétende que Hérode détruisit le temple ancien par parties et qu'il le reconstruisit, cependant, pour concilier la prophétie d'Aggée avec l'avènement du Messie dans le temple de Hérode, il fait observer que, d'après l'usage de l'histoire et le langage vulgaire, le temple détruit et rebâti par Hérode pièce à pièce, n'était pas différent de celui qu'avaient construit les Juifs à leur retour de la Chaldée, qu'il avait le même nom, qu'on les confondait ensemble. Voy. aussi Hengstenberg, Christologie de l'Ancien-Testament, etc., part. III, Berl., 1835, p. 367 et suiv.

la fin du monde, et ils prétendent que le second temple doit durer dix fois plus que celui de Salomon (1). Il reste enfin prouvé que tout le monde attendait le Messie à cette époque. A quelque point de vue donc que l'on examine la chose, il est démontré que ces prophéties se sont accomplies en Jésus-Christ (2).

Rép. 2. *D.* Tant qu'elles ne surent pas qui il était, *C.* dès qu'elles le connurent, *N.* Car, dès qu'on eut commencé d'annoncer Jésus-Christ, non-seulement le nombre de ceux qui crurent en lui fut très-grand, comme on le voit par l'extension rapide de l'Evangile dans l'univers entier, mais ils portèrent même l'amour pour lui jusqu'à verser leur sang, donner leur vie plutôt que de se séparer de lui, comme nous le disons en son lieu (3).

Rép. 3. *D.* En soi, *Tr.* relativement, au point de vue du temps passé, pendant lequel on attendit le Messie, *N.* Très-souvent les prophètes parlent du peu de temps qui reste à s'écouler jusqu'à l'avènement du Messie, tels que Isaïe, X, 25, XL et suiv.; Jérém., XXX, 3. Malachie se servit aussi du mot hébreu que représente le mot latin *statim* (aussitôt), que lui appliquèrent les prophètes hébreux, dans un sens prophétique et différent de celui que nous lui attribuons, comme on le voit par Dan., VII; Ezéch., IV, 3; Ps. 89, 4 (4).

Rép. 4. *D.* Tel que les Juifs se l'imaginent, *C.* dans le sens du Prophète, *N.* Le sens des paroles d'Aggée, c'est qu'il s'opérera un grand changement en toutes choses, ou un changement dans la nature entière; et c'est ce qui eut lieu à l'avènement du Christ, au moyen de tous les miracles qui s'opérèrent au moment de sa naissance, pendant sa vie et à sa mort, à la descente visible du Saint-Esprit sous une forme symbolique, dans la promulgation de la religion chrétienne, au moment de la ruine de l'empire juif, comme aussi par toutes les autres innovations que la religion chrétienne introduisit dans le monde (5);

(1) Voy. Th. Goodwin, Moïse et Aaron, avec notes d'Hottinger; Trésor d'Ugolini, t. III, p. 168, note 19.

(2) Voy. Raym. Martini, p. II, c. 9, §§ 12 et suiv.

(3) Traité de la vraie religion, p. I, c. 4, prop. 3.

(4) Voy. Scheibel, Observ. crit. et exégét. sur Aggée et Malachie, p. 36.

(5) Dan. Tobenz, Œuv. compl., t. VIII, note sur le passage de l'ép. Hébreux, XII, 26 : « On y lit ces paroles, dit-il, Agg., II, 7 (Hébr., 6), mais » cette citation est tirée des Septante ; il y a dans l'hébreu : Encore un peu

c'est dans ce sens que Dieu dit, Is., LXV, 27, et LXVI, 22, « qu'il produira une nouvelle terre. »

IV. *Obj.* 1. On ne comprend vraiment pas comment il s'est fait que, dans ces prophéties, dont les chrétiens vantent tant la lucidité, les premiers des Juifs, les docteurs, le sanhédrin et les prêtres ne reconnurent pas le Messie dans la personne de Jésus, qu'ils le répudièrent, qu'ils le mirent à mort. Tout le monde voit assurément que ceci est une grande présomption contre la cause de Jésus-Christ. 2. Si ceux qui attendaient avec tant d'impatience le Messie, qui le désiraient si ardemment, qui surent mieux assurément quel était le sens des prophéties, et qui virent de leurs propres yeux tout ce qui se passa au temps de Jésus-Christ, quelles furent ses œuvres, ont porté un jugement si différent, ne nous faut-il pas conclure que les prophéties qui sont relatives au Messie ne se sont pas accomplies dans la personne de Jésus-Christ. C'est ce que prouvent les chrétiens par leur manière même d'agir. 3. Ils soutiennent en effet, pour reconnaître en Jésus le Messie, qu'il faut prendre à la lettre tout ce que les prophéties anciennes nous disent de la condition humble et douloureuse du Messie. Et ils cherchent à interpréter tout ce qu'elles nous disent de la gloire et de la

» de temps, et j'ébranlerai, etc. Mais on peut aussi traduire ainsi l'hébreu: » Encore une fois (mais il durera peu de temps), et j'ébranlerai. Par cette » commotion du ciel et de la terre, les prophètes semblent désigner les com- » motions qu'éprouvèrent les empires depuis Aggée jusqu'à l'avènement du » Messie, savoir, la destruction de l'empire perse par les Grecs, et de l'em- » pire grec par les Romains, et de la république romaine par Auguste. Mais » le but que se propose Paul veut que, par cette commotion du ciel et de la » terre, on entende un bouleversement de la nature entière, c'est-à-dire les » miracles qui accompagnèrent la promulgation de la religion chrétienne, le » renversement de l'idolâtrie, la ruine des Juifs, les persécutions des chré- « tiens, leur constance et les autres innovations introduites dans le monde » par la religion chrétienne. Il établit ici une opposition; lors de la pro- » mulgation de la loi ancienne, la terre seule, c'est-à-dire le mont Sinaï, fut » ébranlée, pendant que, lors de la promulgation de la loi nouvelle, ce ne » sera pas seulement la terre qui sera ébranlée, le ciel le sera aussi, c'est-à- » dire qu'il y aura un bouleversement plus grand que celui qui eut lieu alors. » Il faut donc dire une de ces trois choses, *ou* que c'est là le seul sens de » ces paroles, de sorte qu'il ne faut pas entendre par là les bouleversements » des empires qui précédèrent le Messie; *ou* qu'elles désignent l'une et » l'autre chose;... *ou* que Paul a accommodé le texte d'Aggée à ce qu'il se » proposait. » Ce dernier membre appartient au système de *l'accommodation* protestante. De Voisin démontre que les anciens Juifs entendirent la prophétie d'Aggée dans le même sens que Paul, Observ. prél. sur le Glaive de la foi, p. 166, que l'on peut aussi consulter. Le rabbin Abarbanel démontre aussi la fausseté de l'interprétation de Rosenmuller, Comm. sur Agg., 4e quest.; Th. Goodwin, ou plutôt Hottinger, liv. cit., en reproduit le texte tout entier.

grandeur de ce même Messie dans un sens mystique, ou, selon leur langage, dans un sens spirituel et impropre ou allégorique (1). 4. Mais, pour peu que l'on examine les oracles relatifs au Messie ou la croyance traditionnelle de l'ancienne synagogue, on verra qu'il en est tout autrement. 5. Car, partout où il est question du Messie, et dans les Psaumes et dans les livres des prophètes, on nous le présente toujours sous les traits d'un roi puissant, d'un héros fortuné, du restaurateur d'un empire florissant semblable à l'empire de David ou de Salomon; on nous le dépeint avec une pompe empruntée aux rois de l'Orient, orné du plus brillant éclat. Et s'il s'agissait, pour les prophètes, d'un Messie qui devait souffrir et mourir, comment se fait-il enfin, comme le remarque justement Rosenmuller et plusieurs autres avec lui (2), que tous gardassent sur cela le plus profond silence, et qu'après avoir tant chanté sa gloire, ils fissent à peine mention, dans un endroit ou deux, de son humilité première et de sa misère? 6. Mais en admettant même qu'il soit parlé clairement, dans quelques anciennes prophéties, du Messie souffrant et mourant, dans ce cas, on ne voit pas pourquoi, au temps du Christ, les Juifs et ses apôtres s'en souvenaient si peu, qu'ils ne se figuraient qu'un Messie plein de gloire et de puissance, régnant sur le monde entier, et que son humilité et sa misère offensaient. 7. Les évangélistes et les apôtres lui appliquèrent enfin après sa mort quelques-unes de ces prophéties. 8. Elles n'ont pourtant pour objet que le peuple juif tout entier, que les prophètes nous montrent en divers en-

(1) Tel est, à peu près, le sentiment d'Orobe, dans la II et III part. de son écrit à Limborch, §§ 4 et suiv.

(2) Notes sur le c. 52 d'Is., part. III, vol. III, 2e éd., p. 329, et, avec lui, de Wettz, Comment. *sur la mort du Christ,* Berl., 1813, 4, p. 49 et suiv.; Eckermann, Confér. théol., vol. I, diss. 1, p. 192 suiv.; Dr Paul, ou Paulusius, dans ses Faits mémorabl., III p., 175-192, et dans sa Clef d'Isaïe, sur ce pass.; Dœderlein, préf. et not. sur la 3e édition de la version d'Isaïe; Schuster, Comment. sur Isaïe, LII, LIII, 12; Berthold, Christol.; Gesen. et autres rationalistes. Ils ne suivent pourtant pas tous la même voie; il en est, en effet, qui pensent qu'il s'agit, dans ces deux chapitres, du peuple juif tout entier comme d'une personne morale; d'autres pensent qu'il n'y est question que de la meilleure partie du peuple, qui est opposée aux méchants; d'autres pensent qu'il n'y est question que d'une personne, et ils soutiennent que c'est ou Moïse, ou le roi Ozias, ou Jozias, ou le prophète Isaïe lui-même, ou Jérémie. La plupart de ces interprétations viennent des interprètes juifs qui écrivirent après la ruine de Jérusalem, dont Origène cite le plus ancien dans son livre contre Celse, liv. I, Cont. Celse, n. 55, édit. Bénéd., t. I, p. 370; voy. aussi Danz de Lytro, Rédemption du genre humain, § 4, dans le Meuscheni du Nouv.-Test., d'après le Talmud illust., p. 838

droits, à l'aide d'une prosopopée, comme une personne morale qui souffre, qui est affligée, qui est vouée à la mort, tel que Is., LIII et suiv. Donc :

Rép. 1. *D*. S'ils n'eussent pas connu quel était le caractère de ce peuple et comment il se comportait envers ses prophètes et ses hommes vertueux, *C*. mais dans cette hypothèse, *N*. Il nous faudrait un temps infini si nous voulions redire tout ce que l'histoire nous apprend sur le caractère rebelle et obstiné de ce peuple, et sur sa conduite envers Dieu, comme aussi les reproches que lui adressèrent les prophètes. Car, non-seulement il est appelé un peuple dont le cœur et les oreilles sont incirconcis, qui n'honore Dieu qu'extérieurement, pendant que son cœur est bien loin de lui; mais il est constant, en outre, qu'il s'est souvent insurgé contre Moïse, à la fois thaumaturge et son libérateur, et qu'il a pris les armes contre David, qui fut le plus pacifique des rois; il est connu de tout le monde qu'il a indignement insulté et outragé ses prophètes, qu'il les a abreuvés d'opprobres. Aussi Jérémie leur dit-il, II, 30 : « Votre glaive a dévoré vos prophètes, comme un lion » dévastateur; » il se plaint en outre, c. 11, 19, « que ce » peuple le conduit comme un agneau plein de mansuétude » qu'il va immoler; innocent, il se plaint de souffrir de sa » part toute espèce de maux, » XV, 10, 21; « il se plaint plus » d'une fois qu'il a été condamné d'une manière inique, » XVIII, 18 et suiv., XXXVII, 15, XXXIII. Le nombre des prophètes mis à mort sous Manassès fut si grand, que les places publiques en ruisselaient de sang, nous est-il dit, IV Rois, XXI, 16. Néhémie comprend au nombre des péchés qui firent chasser ce peuple du pays qu'il habitait, IX, 26, celui dont il s'était rendu coupable en mettant à mort les prophètes, qui le reprenaient de ses vices, pour qu'il s'en corrigeât. Il ne faut donc pas s'étonner si ce peuple, si ces prêtres, qui prétextèrent un faux crime pour immoler Jérémie, si le sanhédrin, qui, au moment où vint le Christ, était composé d'hommes choisis au gré des puissants, et subordonnés à leur volonté; il ne faut pas s'étonner, dis-je, si ces hommes pleins d'orgueil, insatiables d'ambition, dévorés par l'amour de l'argent, entrèrent en fureur à la vue d'un homme qui leur apportait des préceptes d'une haute sainteté, et dont la manière de vivre condamnait leur vie à eux, et si, marchant sur les traces de leurs pères, ils mirent le comble à leurs

crimes. On voit par là que la répudiation des Juifs et de leurs prêtres ne nuit pas plus à la cause de Jésus-Christ que ne nuisirent à tant de saints hommes les machinations que ce peuple ourdit contre eux, et la mort qu'il leur fit subir (1).

Rép. 2. *D.* Si leurs préjugés ne s'y fussent pas opposés, *C.* si leurs préjugés et leurs mauvaises mœurs les y portaient, *N.* Tous les Juifs, au temps de Jésus-Christ, désiraient assurément et attendaient le Messie, comme le prouvent tous les documents de cet âge; mais ils ne voyaient, d'après ce qu'ils s'étaient imaginé et d'après leurs préjugés, dans le Messie, qu'un libérateur temporel qui devait les délivrer du joug de fer que les Romains faisaient peser sur eux; ils ne se promettaient, à son avènement, que des biens charnels, une gloire toute mondaine; l'humble condition de Jésus dut donc les blesser profondément, et il leur était difficile de reconnaître en lui la dignité de Messie, tant elle était contraire à l'idée qu'ils s'en étaient faite. Ce qui s'y opposait encore, c'est que la vie de Jésus-Christ et sa doctrine condamnaient sévèrement leur conduite désordonnée; c'est aussi qu'il était de la Galilée, de même que ses disciples, et les Juifs avaient un mépris souverain pour les Galiléens. Josèphe nous atteste la corruption profonde des mœurs des Juifs et de leurs chefs à cette époque; et elle était telle, dit-il, que, si les Romains ne l'eussent pas châtiée, Jérusalem eût été engloutie ou consumée par le feu (2). Aussi Dieu avait-il annoncé par ses

(1) Voy. Grot., de la Vérité de la relig., liv. V; Derossi développe aussi cette preuve dans toute son étendue, ouv. cit., c. 8, §§ 28 et suiv., et il met parfaitement en évidence toutes les causes qui durent nécessairement influer sur la répudiation de Jésus-Christ. L'attente d'un roi puissant qui devait les arracher au joug que faisaient peser sur eux les Romains; la haine des docteurs pour des hommes du peuple et illettrés; les mépris que les hommes de ce temps professaient pour les Galiléens; la liberté avec laquelle le Christ poursuivait les vices et les mœurs dépravées des pharisiens, etc.

(2) Il faudrait lire les sept livres de la Guerre des Juifs tout entiers; on y voit clairement quelles étaient leurs mœurs, de quelle cruauté étaient doués non-seulement les *sicaires*, les *zélateurs*, les *voleurs*, mais aussi les prêtres et les souverains pontifes eux-mêmes, qui furent la cause principale de la ruine de la ville et du temple; aussi Josèphe conclut-il sagement, liv. VI, c. 8, n. 5, édit. d'Anv. : « Pendant que Jérusalem était en flammes brilla le jour de gorpiæi, le huitième du mois qui fut témoin de tous les maux qui » fondirent sur elle pendant qu'on l'assiégeait, et qui remplacèrent les biens » vraiment enviables dont elle avait été comblée depuis sa fondation; mais » elle ne fut si malheureuse qu'à cause de la race qu'elle avait engendrée, et » qui causa sa ruine. » C'est aussi ce que l'on voit dans le Talmud, traités *Sanhédrin*, *Ketuboth* et *Sota*; R. Scelomoh, tit. cit., Sanhédrin, c. *Halec*;

prophètes que le Messie serait pour eux un sujet de ruine et de scandale, qu'il serait réprouvé, mis à mort; de sorte que cette répudiation de Jésus-Christ est une nouvelle preuve qu'il est bien le Messie, comme nous le prouverons bientôt.

Rép. 3. *D*. Quand la nature des prophéties et la série des faits le demande, *C*. bénévolement, *N*. Il est certain que les prophéties relatives au Messie annoncent de lui des choses d'espèces bien différentes; les unes nous le montrent pauvre, méprisé, le dernier des hommes, sujet aux douleurs et aux afflictions, à l'ignominie, au mépris, voué à une mort violente (1); d'autres nous le présentent triomphant, couvert de gloire, dominant les nations. Il doit certainement y avoir un moyen de concilier cela. Or, ceci s'applique parfaitement à Jésus-Christ pendant les deux périodes de sa vie, avant et après sa mort, de même qu'à l'empire qu'il a fondé. Les faits nous apprennent le moyen de concilier tout cela; ils emportent même nécessairement cette conciliation, car autrement toutes les époques annoncées par les prophètes pour l'avènement du

Talmud, tit. des Poids, où on rapporte la tradition du rabbin Jéhuda sur la *Masore*, au même titre, Sanhédrin, c. *Halec :* « Au temps où viendra le Fils » de Dieu, la maison divinement établie deviendra un lupanar. » On voit d'autres semblables choses qui nous apprennent la corruption profonde des mœurs de cette époque, des hommes d'une impudence vraiment canine, d'un entêtement de mulet, d'une cruauté de bête fauve. Voy. ces traités dans le Trésor d'Ugolini, t. XXV, p. 956 et suiv.

(1) Ps. 21, 68; Is., LIII; Dan., IX; Zach., XII, 10, etc. Mais, ce qui est capital, c'est que les anciens Juifs entendirent, sans hésiter, du Messie les oracles où il est parlé de ses douleurs, de ses afflictions, de sa mort violente, comme le font les chrétiens. Nous n'en citerons, dans la crainte d'être trop long, qu'un ou deux passages; on lit, dans le trait. Sanhédrin, fol. 98, 2 : « Ula » a dit : Le Messie viendra, mais je ne veux pas le voir. C'est aussi ce que » dit Rabba. Abai dit à Rabba : Quelle en est la cause? et il lui répond : C'est » *à cause des douleurs du Messie;* » et ensuite : « R. Jochanan dit : Le Messie » viendra, mais je ne veux pas le voir; Risch Lakisch lui en demandant la » cause, il lui répond : C'est parce que Amos dit, V, 19 : De même que si » l'homme fuyait devant un lion, etc. » Siméon Jochaida, dans le Sohar, Exod., fol. 3, col. 11, c. : « Siméon éleva les mains, il pleura et il dit : « Malheur à celui qui doit vivre en ce temps (du Messie), etc. » Il est souvent fait mention des *douleurs du Messie* dans les écrits des Juifs. On lit, dans le Mechilta, le Jalkut de Ruben, II, fol. 90, 1, 2 : « Le R. Hunne dit, au nom » du R. Acha : Les châtiments et les supplices sont divisés en trois parts : » David en supporta une avec les patriarches, notre génération supporte » l'autre; la troisième est réservée au Roi-Messie, de qui Is., LIII, 5, dit : » *Il a été blessé lui-même,* etc. » Dans le Sohar, sur la Genèse, fol. 29, col. 113 : « Le Messie fut le plus grand d'entre ceux qui furent châtiés en ce » monde et qui supportèrent toute espèce de maux, etc. » On peut, pour plus longs détails, voir Schoettgen, ouv. cit., l. VI, c. 3; Raym. Martini, Glaive de la foi, part. III, dist. 3, c. 16.

Messie, et qui, comme nous l'avons vu, aboutissent à la destruction de la ville et du temple, seraient passées sans que se fût accompli ce qu'ils annonçaient du Messie. Cette conciliation est l'affaire des anciens Juifs, qui appliquent au Messie les deux espèces de prophéties qui parlent à la fois et de sa pauvreté et de sa gloire (1), comme aussi c'est celle de quelques Juifs modernes qui se sont imaginé deux messies, l'un qu'ils appellent fils de Joseph, à qui il était réservé de souffrir beaucoup et de mourir de mort violente; l'autre, fils de David, et pour qui tout devait être prospère (2); quoique les saintes lettres et la tradition universelle du peuple juif ne fasse mention que d'un seul Messie, qui doit entrer dans son royaume par l'adversité et la mort, ainsi qu'il est expressément écrit, Ps. 109, et Is., LIII, 10, 11.

Rép. 4. *N.* D'après ce qui vient d'être dit. Car, ni l'Ecriture ni la tradition ne favorisent cette opinion préconçue; elles lui sont même opposées; et elle ne s'est fait jour que dans les derniers temps de l'empire juif, et elle ne résulte que d'une fausse interprétation des prophéties. Aussi Jésus s'est-il appliqué à la faire disparaître et à ramener les Juifs à des principes plus exacts, de même que ses apôtres, qui en étaient pareillement imbus (3).

Rép. 5. *N.* Car ce ne sont là que des inventions des méthodistes et des protestants modernes judaïsant, qui mettent tous leurs soins à interpréter d'une manière vicieuse les prophéties où il est clairement et fréquemment parlé de la passion future du Christ, qui ne rougissent pas, malgré les paroles, les témoignages de Jésus-Christ lui-même, Matth., XXVI, 24, 54; Marc, XIV, 21, 49; Luc, XXIV, 25 et suiv., 46, etc., d'affirmer que les Ecritures gardent, sur la passion et la mort du Christ, le plus profond silence! Il faut avoir dépouillé toute pudeur pour avancer contre Jésus-Christ, en faveur des Juifs, de telles choses. Si parfois on nous représente, dans les Psaumes et dans les livres des prophètes, le Messie sous les traits d'un roi puissant, ou s'il y est dit de lui toute autre chose de ce genre, tout ce que l'on peut en conclure, c'est

(1) Voy. ib., Schoettgen, c. 5; Martini, c. 18, avec les observ. de Voisin.

(2) Voy. Pierre Cunæi, Républ. des Hébr., liv. I, c. 17, avec les notes de J. Nicolaï, sur l'ép. Thess.; Ugolini, tom. III, p. 639, n. 2; Raym. Martini, p. II, c. 11, §§ 10 et suiv.

(3) Voy. Jahn, liv. cit., p. 7 suiv.

que les anciens prophètes nous ont parlé de la gloire spirituelle du royaume du Messie sous des emblèmes et des symboles en rapport avec l'esprit et le caractère des peuples de l'Orient. Les faits eux-mêmes, comme nous l'avons déjà remarqué, exigent ce sens; nos adversaires, les biblistes, sont obligés de l'admettre, à moins qu'ils ne veuillent renoncer l'auteur du christianisme; car, dans toute autre hypothèse, ces anciens oracles ne se sont pas accomplis (1).

Rép. 6. 1. Nos conjectures, comme notre ignorance, sont sans force aucune contre les faits. 2. Le caractère naturel des hommes nous donne facilement à entendre comment les Juifs purent se laisser aller à ce dernier sentiment. S'attacher à l'écorce des prophéties était une chose presque naturelle pour ce peuple charnel, qui ne soupirait qu'après les avantages et la gloire temporels, et qui s'appliquait à détourner ses regards de ce qui pouvait le contrarier; comme nous nous flattons souvent nous-mêmes, surtout lorsque nous sommes immédiatement sous les coups de maux graves. Les apôtres nous donnent eux-mêmes une preuve de cette façon d'agir; ils prêtaient l'oreille toutes les fois qu'ils entendaient Jésus-Christ parler de son royaume; mais lorsqu'il leur parlait de ses adversités et de sa passion, ils n'y entendaient rien, c'était pour eux une lettre close (2).

Rép. 7. *D.* D'après le sens natif de ces paroles, qu'ils tenaient de Jésus-Christ et du Saint-Esprit, qui les avaient instruits, *C.* par accommodation, comme le prétendent les modernes biblistes, *N.* Car Jésus-Christ fit connaître aux apôtres « le sens des Ecritures, pour qu'ils les comprissent, » ainsi qu'il est écrit, saint Luc, XXIV, 45, et il leur envoya le Saint-Esprit, pour qu'il leur enseignât toute vérité. Et s'il s'agit de répondre aux Juifs, nous disons que leurs ancêtres entendirent les prophéties du Messie, et ces prophéties annonçaient et sa passion et sa mort, comme le prouve ce que nous avons dit.

(1) Tel est assurément le triomphe de l'Eglise du Christ; comme société, sa gloire et son extension est à nulle autre comparable; elle s'étend sur l'univers entier; elle a réuni dans son sein les princes les plus puissants, les peuples les plus civilisés; elle a produit et elle produit les fruits les plus parfaits de sainteté. Que l'on se rappelle ce que nous avons si souvent répété dans le traité de la Vraie religion, p. I, n. 370 suiv.

(2) Matth., XVI, 22, XVII, 22; Luc, XVIII, 34, etc.

Rép. 8. *N.* 1. Si, en effet, on entend ce passage du Messie, cette interprétation s'appuie sur la tradition des Juifs (1), et l'autorité de cette tradition est d'autant plus grande, que cette interprétation était opposée aux conceptions du peuple, ce qui explique facilement l'origine de l'interprétation postérieure, qui ne l'applique pas au Messie. 2. La citation de cette prophétie, dans le Nouveau-Testament, confirme non-seulement l'interprétation qu'on donne du Messie, qui était alors en vigueur, mais elle nous apprend, en outre, que cette interprétation est exacte; elle s'appuie, en effet, sur le passage de saint Luc, XXII, 37, où le Christ dit que les prophéties qui devaient s'accomplir dans sa personne touchaient à leur fin (2), et que, par suite, devait s'accomplir aussi celle-ci : « Il a été confondu avec les criminels (3); » Jésus-Christ comprenait donc cette prophétie dans le nombre de celles qui traitaient de sa passion, et par conséquent il est aussi certain que cette prophétie s'applique au Messie, qu'il est certain que Notre-Seigneur peut connaître la vérité et qu'il voulut ici la dire. Et il est très-probable que lorsque Jésus-Christ disait que, d'*après les Ecritures,* il devait souffrir et mourir, il avait surtout en vue ce passage. Car nos adversaires conviennent que s'il est fait mention quelque part, dans l'Ancien-Testament, d'un Messie souffrant et payant pour les autres, c'est dans ce passage. 3. Philippe (Act., VIII, 33, 35), interrogé par l'eunuque, de qui parlait cette prophétie, l'applique à Jésus-Christ, et c'est là-dessus qu'il fonde toute son instruction. 4. L'apôtre Pierre cite mot à mot les principales paroles de cette prophétie

(1) Nous avons cité plus haut les auteurs qui ont recueilli les témoignages les plus anciens sur ce point; on peut y ajouter Michaëlis, Hulss, Théol. jud.; Grabe, Notes sur le Spicilége des Pères, t. I, p. 362; Hulss, *Principe de la prophétie,* Lyon, 1683, p. 668; Eisenmenger, Judaïsme dévoilé, p. II, p. 758; Danz, sur le *Meuschenii* du Nouv.-Test. du Talmud ill., p. 836; Calovius, Bible ill., p. II, p. 249 suiv.; Hornbeck, Cont. les Juifs, p. 249, 536; Raym. Martini, Glaive de la foi, p. II, c. 9, 11, 12, etc.; voy. aussi diss. du même Danz, cit.; les Juifs réfutés par eux-mêmes, Trésor, diss. théologico-philolog., Amsterd., 1701, t. I, p. 779, ou Paul Slévogt, Maladies et souffrances du Messie, sur le c. 53 d'Is., ib., p. 774.

(2) « En effet, ce qui est écrit de moi est sur le point de s'accomplir; » et il avait cité ces paroles d'Isaïe, LIII, 11 : « Il a été confondu avec les méchants. »

(3) Mais pour donner une idée du cas que font aujourd'hui les biblistes rationalistes de l'inspiration des livres saints, nous ferons observer que Gesen prétend que Marc ne met point dans la bouche du Christ ces paroles que le Prophète a dites de lui, mais qu'il ne fait que citer comme les ayant dites *de lui* dans une autre occasion, XV, 28; comme si Marc n'avait pas pu citer de lui-même des paroles que le Christ a dites de lui.

concernant la mort expiatoire du Christ (1) ; c'est aussi ce que font, à maintes reprises, les autres écrivains sacrés (2) ; c'est sur ce texte que les apôtres basaient leur relation de la mort du Christ (3). 5. C'est aussi ce que demandent les caractères du sujet de cette prophétie, caractères qui ne peuvent convenir qu'à la personne du Messie seul, tel *V. G.* sa mort expiatoire et la rédemption, que le Prophète nous présente comme l'effet et le fruit de la passion du Messie, et même les circonstances de cette passion, qu'il décrit sous forme de sacrifice (4). Le sujet de cette prophétie se substitue librement à notre place par sa passion (v. 10) ; innocent, il se charge des péchés d'autrui (v. 4, 6, 9) ; par sa passion, il devient cause *efficiente* ou *méritoire* pour le peuple (v. 11) ; il supporte *patiemment* et sans se *plaindre* ces douleurs, et il ne manifeste pas son ressentiment contre les auteurs de ses souffrances (v. 7). Ces caractères sont si connus qu'ils ne peuvent convenir ni à l'ensemble des prophètes ni à la nation juive tout entière, comme le prétendent nos adversaires, sans nous arrêter à établir que ce serait par trop forcer l'allégorie que de la prolonger ainsi sans en avertir les lecteurs, quand la littérature hébraïque ne nous fournit aucun exemple de ce genre ; d'autant que cette allégorie est exclue par le fait même qu'on attribue à ce sujet des choses qui ne peuvent convenir qu'à un individu, on lui donne le nom d'*homme* et on lui accorde une *âme*, on dit qu'il est mort, qu'il a été enseveli (5).

(1) Voy. I Pierre, II, 21-25, et I Pierre, I, 19.

(2) Marc, IX, 11 ; Rom., IV, 23 ; Cor., XV, 3 ; II Cor., VI, 21 ; I Jean, III, 5. Tous ces pass. font allusion au c. 53 d'Is. Ils le savaient si bien, de même que leurs lecteurs, qu'ils se contentaient de l'insinuer.

(3) Gesen, qui n'est pas même d'accord avec lui-même, le confesse ailleurs, disant : « Plusieurs Juifs, imbus des idées de sacrifices et de substitutions, » entendaient nécessairement ainsi ce passage (c. 53, Is.), et il est indubi» table que la conception apostolique de la mort expiatoire du Christ s'ap» puyait surtout sur ce passage. »

(4) Ainsi il y a, c. 52, 1, le mot *asperget*, et, c. 53, 10, le mot *delictum*, ou victime d'expiation pour le délit. Voy. Winer, Lexique hébraïque, Leipsig, 1828.

(5) Pour tout ce qui concerne cette prophétie, on peut voir Henstenberg, Christologie, p. I, sect. 2, Berlin, 1829, p 364 et suiv. Il l'y venge admirablement de tous les modernes interprètes opposés au Messie. Voy. aussi Jahn, Appendice herméneutique, diss. 2, p. 40 et suiv.

PROPOSITION II.

Le jugement porté par les Juifs contre Jésus-Christ fut inique en soi, illégal dans les formes judiciaires, cruel dans son exécution, et est pour le Christ une nouvelle preuve qu'il était bien le Messie envoyé de Dieu.

Cette proposition a pour but de combattre Salvador, qui, comme nous l'avons dit, a puisé dans Orobe les arguments à l'aide desquels il s'efforce de justifier le jugement que les Juifs portèrent contre Jésus-Christ; et le peu qu'il y ajoute de son fonds, ce ne sont que des sophismes au moyen desquels il cherche à persuader plus facilement les imprudents de la vérité du paradoxe qu'il avance. Il a donc établi trois choses : et d'abord, c'est que ce jugement fut équitable en tous points, et que les juges ne firent qu'appliquer à Jésus les articles de leur code (Deut., IV, 15, et XVIII, 20), d'après lesquels celui-là est coupable de mort, qui ose ou annoncer des dieux étrangers, ou parler au nom de dieux étrangers; 2. il prétend, de plus, que la sentence est conforme aux lois judiciaires alors en vigueur; 3. enfin il cherche à venger les Juifs de toute accusation de sévice et de cruauté, la déversant sur les soldats, qui, arbitrairement et en dehors de la pensée des juges, se laissèrent aller à cette cruauté, exécutant la sentence portée par ceux-ci (1). Nous devons, nous aussi, établir pareillement trois choses, et 1. c'est que les articles du Deutéronome, que l'on nous cite, ne s'appliquent point à Jésus; 2. c'est que non-seulement on négligea les formes judiciaires alors en vigueur, dans le procès que l'on intenta à Jésus, mais c'est qu'on les foula même aux pieds; 3. c'est que les grands et les juges de la nation juive furent la principale cause de la sévérité déployée contre Jésus. Et nous démontrerons ainsi que non-seulement Salvador s'est constitué le défenseur d'une mauvaise cause, mais que l'on y trouve, en outre, une nouvelle preuve que Jésus de Nazareth était bien réellement revêtu de la dignité de Messie.

Et d'abord, ce qui démontre l'iniquité de ce jugement, c'est que les articles de la loi que l'on nous cite n'ont aucun rapport

(1) Voy. Orobe, Conf. amicales adressées à Limb., cit. dans le troisième écrit, n. 7 suiv., et Salvador, Hist. des inst. de Moïse, t. II, liv. IV, c. 3, Jugement et condamnation de Jésus.

avec la question présente, et que ce n'est qu'injustement qu'on appliqua à Jésus-Christ les châtiments qui y sont stipulés. Et pour le clairement démontrer, nous allons citer ces articles tels qu'ils sont dans leur entier, et tels que les cite notre adversaire. On lit donc (Deut., IV, 15) : « Appliquez-vous donc » avec grand soin à la garde de vos âmes. Souvenez-vous que » vous n'avez vu aucune figure ni ressemblance au jour où » le Seigneur vous parla à Horeb, du milieu du feu. » On lit encore (ibid., XIII, 1) : « S'il s'élève au milieu de vous un » prophète, ou quelqu'un qui dise qu'il a eu une vision en » songe, et qu'il prédise quelque chose d'extraordinaire et de » prodigieux, et que ce qu'il avait prédit se réalise, et qu'il » vous dise en même temps : Allons, suivons les dieux étran- » gers qui vous étaient inconnus, et servons-les, vous n'é- » couterez point les paroles de ce prophète, ou de ce vision- » naire, de ce songeur; parce que le Seigneur votre Dieu vous » éprouve;... car ce prophète est un inventeur de songes, qui » doit être puni de mort, parce qu'il vous a parlé pour vous » détourner du Seigneur votre Dieu; » soit enfin ib., XVIII, 20 : « Si un prophète, corrompu par son orgueil, entreprend » de parler en mon nom et de dire des choses que je ne lui » aie point commandé de dire, ou s'il parle au nom des dieux » étrangers, il sera puni de mort. » Deux choses sont interdites ici : dans le premier texte, c'est l'idolâtrie; dans les deux autres, c'est le polythéisme; et celui-là doit être mis à mort, qui tenterait d'introduire parmi le peuple ces deux choses, ou qui se rendrait au moins coupable de l'un ou de l'autre de ces deux crimes, en éloignant le peuple juif du monothéisme.

Mais Orobe, et Salvador après lui, auront-ils l'audace, le triste courage de soutenir que Jésus-Christ a poussé le peuple juif vers un crime de ce genre, de sorte qu'on puisse lui appliquer les châtiments stipulés dans ces articles? Jésus-Christ pose en effet, comme base de toute sa doctrine, le monothéisme; il en est l'unique fondement; et le seul Dieu qu'il prêcha constamment, c'est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob; il professa toujours que c'était de lui qu'il tenait sa mission, toujours aussi il excita les hommes à lui rendre un culte vrai et sincère, et il le leur représenta comme le plus aimant des pères : « La vie éternelle consiste à vous » connaître, vous, le seul vrai Dieu, et celui que vous avez

» envoyé, Jésus-Christ (1). » — « Personne n'est bon, si ce » n'est Dieu seul (2). » — « Vous n'avez qu'un seul Père, » qui est dans les cieux (3). » — « Dieu est esprit, et ceux » qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité (4). » Et soixante autres textes de ce genre prouvent que, bien loin de prêcher l'idolâtrie ou le polythéisme, personne n'enseigna jamais une doctrine plus pure et plus auguste que lui sur le Dieu souverain.

Je ne nie pas que Jésus-Christ se soit annoncé lui-même comme le vrai Fils de Dieu, c'est-à-dire comme son Fils naturel et propre, de même substance que le Père, et non pas dans un sens plus large; il proposa, en outre, le mystère de la Trinité d'une manière plus ou moins expresse, suivant que le comportait le caractère de ses auditeurs; il ne prêchait pourtant pas un Dieu charnel, comme le suppose vainement Salvador (5), et à bien plus forte raison n'enseignait-il pas la pluralité des dieux, ou un Dieu différent de celui qu'honoraient les Juifs, puisque, d'après la doctrine du Christ, que l'Eglise catholique reçut de lui, et qu'on a toujours conservée, la pluralité des personnes n'est opposée en rien ni à l'unité de nature, ni à la simplicité absolue de Dieu. C'est à cela que se rapportent les paroles suivantes du Christ : « Mon Père et moi, nous ne » sommes qu'un (6). » — « Le Père est en moi, et je suis dans le » Père (7); » et plusieurs autres du même genre, qui prouvent que sa doctrine était une doctrine mystérieuse, mais qu'elle n'est contraire ni à celle de Moïse ni au monothéisme. Sa doctrine même, qui plus est, ne pouvait pas paraître nouvelle aux Juifs, puisqu'on trouve dans les livres mosaïques et dans les écrits des prophètes divers passages où il est fait mention,

(1) Saint Jean, XVII, 3.
(2) Marc, X, 18.
(3) Matth., XXIII, 9.
(4) Jean, IV, 24.
(5) « Mais Jésus, dit-il, liv. cit., p. 82, en présentant des idées nouvelles, en » donnant de nouvelles formes à des idées déjà répandues, parle de lui-» même comme d'un Dieu; ses disciples le répètent, et la suite des événe-» ments prouve, avec la dernière évidence, qu'ils l'entendaient ainsi (soci-» niens et rationalistes, écoutez!); c'était un horrible blasphème, aux yeux » des citoyens; la loi commande de ne s'attacher qu'à Jéhovah, l'unique; de » ne croire jamais à *des dieux de chair et d'os,* ayant ressemblance d'homme » ou de femme, etc. »
(6) Saint Jean, X, 30.
(7) Ibid., 38.

d'une manière assez formelle, de la pluralité des personnes en Dieu (1), et surtout de l'identité de nature du Messie futur avec Dieu, comme on le voit par tous les passages de l'Ancien-Testament où il est parlé des noms divins, des qualités et de la mission du Messie (2). A ceci se joint la très-ancienne tradition juive sur Métatron et Schechina, qui fait connaître Dieu, et qui se constitue entre le monde et Dieu, duquel ils émanent et avec qui ils s'identifient, de manière qu'ils sont distincts l'un de l'autre (3), et dont il est longuement parlé dans le livre *Sohar* (4) et plusieurs autres anciens livres des Hébreux; et maintenant c'est une chose si généralement admise des savants, qu'il n'est plus permis d'en douter (5). Aussi l'Evangile nous montre-t-il çà et là les Juifs parlant ou entendant parler d'une seule ou de plusieurs personnes de la Trinité comme d'une chose connue, tel que Matth., I, 18, 20; Luc, I, 32, 25, etc. Le Christ ne fit donc que développer, exposer plus nettement

(1) Gen., I, 26, III, 22, XI, 7; Ps. 2, 7, 44, 8, 12; Ps. 109, 1; Is., VII, 14, IX, 6, XI, 2 suiv., etc.

(2) Voy. l. cit., Mich., V, 2; Dan., VII, 14-17; Malach., III, 1.

(3) Nous avons cité précédemment plusieurs preuves de cette tradition judaïque, c. 1; pour mieux établir cette grave question, nous allons en ajouter encore une ou deux; ainsi on lit, dans le livre intitulé *Tikkune sohar,* rapporté Théologie soharique, Glæsener, p. 87 : « *Métatron,* c'est la Schechina » elle-même, et la Schechina est appelée Métatron de Jéhovah, parce qu'elle » est la couronne des dix *Séphires.* » On voit la même chose dans And. Danz, Meuschen du Nouv.-Test., Talmud illustré, p. 733; Edzardi, traité Bérachot, p. 232. Il est cependant d'autres passages qui indiquent que l'on distinguait sous d'autres rapports le *Métatron* et la *Schechina*, en tant qu'il contient celle-ci et qu'il la représentait personnellement, tel que dans le livre de Eschel Abraham, rapporté par Danz, ouv. cit., p. 735 : « La colonne de la » médiation, c'est Métatron, dans lequel se manifeste le Saint dans sa » Schechina; » et ailleurs, tel que *Sommer,* p. 36 : « Le Dieu très-bon, très- » grand et sa Schechina sont dans le Métatron, qui s'appelle Schaddaï; » ib., p. 37, le R. Moïse Corduero dit : « La Schechina est incluse dans le Métatron; » voy. Knorr de Rosenroth, *Cabale dévoilée,* Solzbach, 1677, p. I, p. 578; voy. aussi Schoettgen, du Messie, l. III, thèse 3, où il cite plusieurs preuves tirées de la théologie des anciens Juifs, au moyen desquelles il établit très-nettement qu'ils crurent à la divinité du Messie, d'après les enseignements exprès de la plus antique tradition, qu'il était une personne engendrée par le Père, et que, par suite, il dut y avoir deux natures dans une seule personne, et toutes les autres choses que les chrétiens enseignent du Christ; mais, suivant toutes les probabilités, l'auteur futile que nous combattons n'a jamais interrogé ces livres.

(4) Sur ce livre Sohar, voy. *Cabale dévoilée,* IV, vol. IV.

(5) Voy., outre les auteurs cités, Hengstenberg, Christologie de l'Anc.-Test., diss. sur la Divinité du Messie dans l'Anc.-Test., part. I, c. 3, p. 215 et suiv.; l'ill. Drach, Deuxième lettre d'un rabbin converti. Paris, 1827; Grotius, Vérité de la religion, l. V.

ce qui était en germe dans les livres de la loi et dans les prophètes, et ce que tenait la plus ancienne et la plus accréditée des traditions des Hébreux. Et il confirma cette doctrine, qui était la sienne, par des miracles éclatants, nombreux et appréciables de tout le monde, que ne niaient pas même ses ennemis les plus acharnés (1). Donc, comme les articles cités du Deutéronome ne fulminent des châtiments que contre ceux qui propagent l'idolâtrie et le polythéisme, et que Jésus-Christ prêcha un monothéisme pur et parfaitement simple, et qu'il fit en personne, et par ses disciples, la guerre à l'idolâtrie et au polythéisme, il est évident que Jésus-Christ ne tombe pas sous le coup de ces articles, et que par conséquent on ne put pas lui infliger les châtiments portés contre les violateurs du monothéisme. Il s'ensuit donc que le jugement qui s'appuyait sur cette fausse supposition, d'après l'aveu même de nos adversaires, et qui fut porté contre Jésus-Christ, fut un jugement inique.

Ce jugement, en outre, ne fut pas conforme aux formes judiciaires, et fut par conséquent illégal. Salvador énumère ces formes, et nous les exposerons d'après lui. 1. Il fallait trois tribunaux pour rechercher les preuves d'une affaire quelconque, surtout quand il s'agissait d'un coupable présumé. 2. On détenait l'accusé jusqu'au moment de la discussion; on ne pouvait, pendant ce temps-là, le soumettre à aucun interrogatoire secret ou insidieux, de peur que, dans son abattement, l'innocent ne fournît des armes contre lui; on devait aussi s'assurer de la probité des témoins au moyen d'une enquête. 3. On devait accorder à l'accusé le moyen de se justifier du crime qu'on lui reprochait. 4. On devait différer l'exécution de la sentence jusqu'au second et même au troisième jour. 5. Il fallait la pluralité des suffrages pour condamner un coupable. 6. Deux magistrats devaient accompagner le coupable au lieu de l'exécution pour le protéger, s'il se présentait sur le chemin quelque chose qui pût le faire absoudre, comme cela se fit pour Suzanne. 7. Enfin, après avoir épuisé tout ce qui pouvait être favorable au coupable, les magistrats chargés de présider l'exhortaient à avouer son crime, et après cela un magistrat lui adressait cette question : « Pourquoi nous as-tu

(1) Voy., entre autres, l'auteur impur du liv. intitulé *des Générations de Jésus*, cité par Wagenseil, *Traits enflammés de Satan*.

» troublé? Le Seigneur te jettera en ce jour dans le trouble; » en ce jour tu seras agité, et non dans le siècle futur. » Telles sont les choses que Salvador fait valoir en faveur des lois pénales des Juifs, pour en exalter la douceur et la modération en faveur du coupable (1).

Il nous reste maintenant à examiner si on a usé de cette modération et de cette douceur dans le jugement du Christ, ou si on a observé les formes judiciaires qui viennent d'être énoncées. Or, d'après l'histoire évangélique, et c'est là que notre adversaire prétend puiser ses preuves, on n'a pas observé une seule de ces formes, on les a violées toutes jusqu'à la dernière; tout s'est passé contre ces mêmes formes judiciaires. 1. Il est évident, en effet, que ce ne fut ni dans l'intérêt de la religion, ni dans l'intérêt de la société, que les prêtres et les pharisiens l'accusèrent; l'envie et la jalousie, voilà quel fut leur mobile, au point que celui même qui présidait s'en aperçut, Matth., XXVII, 18, etc. 2. Longtemps avant de porter les mains sur le Christ, ils conspiraient contre lui, ils cherchaient à lui ôter la vie, Matth., XII, 14; Marc, III, 6; Luc, VI, 11; Jean, VII, 25; ils le faisaient par *supercherie* (*dolo*), Matth., XXVI, 4. 3. Ils lui tendirent plusieurs fois des piéges pour le surprendre dans ses entretiens et l'accuser, Matth., XXII, 15, 23, 34; Marc, XXII, 13 et ailleurs. 4. Ils décrétèrent sa mort dans des conciliabules tenus à ces fins, et ils le firent unanimement, Matth., XXVI, 3, 4; Jean, XI, 47 suiv. 5. Ils corrompirent à prix d'argent son disciple pour qu'il le leur livrât, Matth., XXVI, 15 et ailleurs. 6. A peine se furent-ils saisis de Jésus, que les vieillards songèrent à se concerter entre eux pour savoir quel moyen ils emploieraient pour le faire mourir, Matth., XXVII, 1. 7. Ses juges furent ses ennemis et ses accusateurs les plus acharnés, Jean, XVIII, 13 suiv. 8. Tout se passa dans la plus grande agitation et dans quelques heures, c'est-à-dire pendant à peu près la moitié d'une nuit, et la matinée du jour suivant, ibid.; la religion ne fut qu'un prétexte, qu'une espèce de masque sous lequel ils cachèrent leur haine, car il est certain qu'ils accusèrent le Christ, en présence du président, d'être un malfaiteur, ibid., 30; ils l'accusèrent ensuite du crime de *lèse*-religion, Jean, XIX, 7, et enfin ils l'accusèrent d'un crime politique, ibid., 12; mais pour tout

(1) Ouv. cit., liv. IV, c. 2, Administration de la justice.

cela ils ne produisirent aucun témoin. 9. Ils firent violence au président, par leurs clameurs et leurs menaces, de sorte qu'ils lui extorquèrent en quelque sorte une sentence de mort, ibid. Nous demanderons maintenant à notre adversaire si l'on retrouve ici quelques traces de ces formes judiciaires qu'il expose et qu'il énumère avec tant d'éclat et tant d'emphase, et si, au contraire, on n'y découvre pas que les pharisiens et les autres chefs du peuple juif entrèrent dans une voie tout opposée à l'occasion de Jésus-Christ, et s'ils ne mirent pas de côté et ne foulèrent pas aux pieds toutes les formes judiciaires? Il est donc évident que ce jugement, dans la cause du Christ, fut non-seulement inique en soi, mais qu'il fut en outre illégal dans les formes judiciaires telles que les a exposées notre adversaire lui-même.

Il nous reste maintenant à signaler la cruauté apportée dans l'exécution de ce jugement, et ce n'est pas chose difficile, si nous considérons tout ce qui se passe pendant la passion de Jésus-Christ. Car nous y voyons que non-seulement les soldats et les bourreaux insultèrent et tourmentèrent le Christ au gré de leurs caprices, mais que, de plus, les pharisiens et les prêtres assouvirent sur sa personne la rage cruelle dont ils étaient pleins. Car 1. ils ne tinrent aucun compte du soufflet que lui donna, contre toutes les lois du droit et de la justice, un de leurs serviteurs, Jean, XVIII, 21, suiv. 2. Ils abandonnèrent, pendant toute la nuit, Jésus à l'insolence et aux caprices arbitraires de leurs ministres, et il n'est sorte d'outrages que ceux-ci ne lui prodiguassent pour se rendre agréables à leurs maîtres, et cela contrairement à toutes les lois de la justice, Luc, XXII, 63 et suiv. 3. Ces mêmes pontifes demandèrent à Pilate qu'il le condamnât au supplice de la croix, Jean, XIX, 15. 4. Les princes des prêtres, les scribes et les anciens, quand Jésus était déjà attaché à la croix, l'insultaient, le bafouaient, se riaient cruellement de lui, Matth., XXVII, 41; Luc, XXIII, 35. Si ce n'est pas là le dernier raffinement de la cruauté, je ne sais vraiment plus, je l'avoue, ce qu'on entend par ce mot. Lancer à la face d'un rival qui lutte avec la mort, qui est sur le point de rendre l'âme au milieu des plus atroces supplices, le sarcasme, l'ironie et l'insulte, c'est ce que tous les peuples, civilisés ou non, regardèrent toujours comme le comble de la cruauté. On doit donc conclure de ce qui précède que le jugement porté contre Jésus-Christ fut inique en lui-

même, qu'il fut illégal dans ses formes, et qu'il fut cruel dans la manière dont il fut exécuté, ce que nous avions entrepris de prouver.

Mais il est constant que nous trouvons ici une nouvelle preuve de la mission divine du Christ et qu'il est bien réellement le Messie, parce qu'en lui se sont accomplis les anciens oracles des prophètes, qui prédirent qu'il endurerait ce genre de mort, Ps. 21, 17, 88; Dan., IX, 26; Zach., XII, 10; comme s'accomplirent aussi, dans sa personne, les prophéties réitérées par lesquelles il annonça à l'avance les diverses phases de sa propre passion, Matth., XVI, 21 suiv., XVII, 21-22, XX, 18; Marc, IX, 30, X, 33; Luc, IX, 44, XVII, 31. D'où il suit que la réprobation des Juifs et leur dispersion dans l'univers doit être regardée comme le châtiment dont ils se rendirent coupables en rejetant le Messie, Luc, XXI, 24. Nous sommes aujourd'hui témoins de cette captivité, qui date de dix-huit siècles, et qui nous atteste que le sang du Sauveur retomba sur ceux qui le mirent à mort, comme ils se le souhaitèrent eux-mêmes, Matth., XXVII, 25.

Objections.

I. *Obj.* 1. Tant que Jésus se tint dans les bornes qui lui étaient tracées, qu'il se contenta de s'élever contre la dépravation des mœurs de l'époque, personne ne lui dit rien; mais, lorsqu'il outrepassa ces limites, soit quant à la religion, soit quant à la tranquillité publique, on dut lui appliquer les lois dans toute leur rigueur. 2. Il commença, en effet, à parler de lui comme d'un Dieu; ses disciples tinrent de lui le même langage, et la suite a nettement prouvé que telle était leur croyance. Or, la loi des Juifs frappait de mort celui qui osait tramer quelque chose de ce genre sur cet article. Aussi, Jésus ayant dit un jour : *Je suis descendu du ciel,* les Juifs se mirent à murmurer, et ils disaient de lui : « N'est-ce pas ce » Jésus, fils de Joseph, dont nous avons connu le père et la » mère? Comment dit-il donc : Parce que je suis descendu du » ciel (1)? » Comme il disait encore, dans une autre circonstance, en parlant de lui-même : « Mon Père et moi nous ne » faisons qu'un, les Juifs ramassèrent des pierres pour le » lapider, » ajoutant : « Ce n'est pas pour tes bonnes œuvres

(1) Saint Jean, VI, 41.

» que nous te lapidons, c'est pour tes blasphèmes et parce » que tu te donnes pour Dieu, quoique tu ne sois qu'un » homme (1); » et ils le faisaient selon que leur prescrit la loi; 3. s'il ne se fût donné que pour un prophète, tous l'eussent accepté, ainsi que le portait le droit public (2). Donc :

Rép. 1. *N.* C'est même là la cause principale pour laquelle les scribes et les pharisiens s'élevèrent contre lui et le reçurent si mal. Ils étaient pétris d'orgueil et d'envie; aussi, dès qu'il commença à prêcher, épièrent-ils et ses œuvres et ses paroles, afin de pouvoir y trouver de quoi le perdre, et ils se raffermissaient dans ce dessein pervers à mesure que s'accroissait la réputation de Jésus-Christ, qu'il reprenait avec plus de liberté leurs vices. Voy. Matth., IX, 11, 34, XII, 2, 10, XXI, 46; Marc, III, 6, XII, 12; et en divers autres endroits, notre adversaire pourtant passe tout cela sous silence, le dissimule.

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire commença à parler de lui comme Fils de Dieu, *C.* de lui comme d'un Dieu différent du Dieu qui l'avait envoyé, *N.* Car le Christ, selon que le demandait l'ordre et la nature de la chose elle-même, commença à prouver la divinité de sa mission par des miracles, puis il annonça son origine du Père, et sa communauté de nature avec le Père qui l'avait envoyé. Les Juifs, au lieu de rejeter cette doctrine comme impie et contraire aux institutions mosaïques, auraient dû examiner les motifs sur lesquels Jésus appuyait sa mission divine; ils auraient ensuite dû l'écouter attentivement et la comparer avec les propriétés que les prophètes et Moïse avaient annoncées comme devant appartenir au Messie futur, comme aussi avec ce qu'ils avaient annoncé de sa nature, conformément à la tradition générale des Juifs, mettant de côté tous leurs préjugés. C'est aussi ce que firent plusieurs hommes marquants d'entre eux, tels que Zaïr, Nicodème, Zachée, Lazare, Joseph d'Arimathie et un grand nombre des principaux d'entre le peuple comme de l'ordre sacerdotal, saint Jean, XII, 42; Act., VI, 7.

On voit par là ce qu'il faut répondre aux objections que notre adversaire tire encore de la loi mosaïque, qui condamne à mort celui qui innove sur cet article; il est constant, d'après ce que nous avons dit, que le Christ prêcha toujours le mono-

(1) Saint Jean, X, 30, 33.

(2) Ouv. et liv. cit., c. 4, p. 83 et suiv.

théisme, qu'il condamna en outre le polythéisme et l'idolâtrie comme l'Église catholique condamne, conformément à la doctrine de Jésus-Christ, le polythéisme et l'idolâtrie, bien qu'elle professe le dogme de la Trinité et de l'Incarnation; ce qui prouve que ces articles ne sont pas incompatibles, et que l'un n'est pas opposé à l'autre. Si les Juifs, sans se donner la peine d'examiner cette question, s'insurgèrent contre Jésus-Christ parce qu'il enseignait ces choses-là, c'est leur affaire; seuls, par conséquent, ils sont cause du déicide qu'ils expient maintenant. Ils auraient dû examiner et peser avec soin tout ce qu'on leur proposait de croire et qui surpassait les forces de leur raison; ils auraient au moins dû soupçonner que cette doctrine renfermait quelque chose de mystérieux.

Rép. 3. I. *Tr*. C'est une chose connue, et nous démontrerons en son lieu que, d'après l'histoire des Juifs, à peine se trouva-t-il parmi eux quelque prophète qu'ils n'aient pas persécuté et livré à mort, et nous venons de voir qu'ils firent à Jésus-Christ le même accueil au début de sa prédication. Les scribes, les pharisiens et les prêtres firent à Jean-Baptiste le même accueil, bien qu'il ne se montrât à eux que comme un prophète et comme le précurseur du Christ, Matth., XI, 16, XXI, 25 suiv.; Luc, VII, 30, 33.

Rép. II. *D*. Si telle eût été sa mission, *Tr*. si elle était bien plus sublime, *N*. Jésus était, en effet, tenu de faire connaître quelle était sa mission; c'était pour accomplir la loi mosaïque dans les points qui s'appliquaient au Messie futur, c'était pour donner aux hommes une idée plus noble de Dieu, c'était afin de ranimer leur amour envers lui, c'était pour leur inspirer une haine profonde pour le péché; et les motifs de cette haine, on les trouve dans les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption; c'était pour propager chez tous les peuples le culte de Dieu, etc., et c'est ce que notre adversaire s'est oublié d'examiner.

II. *Obj*. Les Juifs et leurs magistrats purent au moins sévir contre Jésus en tant qu'il était un perturbateur du repos public. 1. Il semait, en effet, des dissensions parmi le peuple, Jean, VII, 43; Luc, XXIII, 5. 2. Plusieurs hommes perdus de mœurs l'accompagnaient, Matth., IX, 10; Marc, II, 15; Luc, XV, 1; il cherchait, il est vrai, à les ramener à de meilleurs sentiments; ils inspiraient, néanmoins, des craintes au conseil de la nation. 3. Et, dans ses discours, Jésus favo-

risait d'autant ces hommes, qu'il poursuivait plus énergiquement de ses anathèmes les riches, Matth., XXIII, 13 suiv.
4. Or, dans cet état de choses, le conseil délibère; il en est qui pensent qu'il faut le traiter comme un insensé, Jean, X, 20; d'autres disent qu'il séduit la foule, Jean, VII, 12; le grand-prêtre Caïphe, qui par sa charge devait veiller à l'observation de la loi dans toute son intégrité, fait observer que ces dissensions seront, pour les Romains, un motif d'opprimer la Judée, et qu'il fallait que le bien de la nation passât avant celui d'un simple particulier; aussi se fit-il son accusateur, Jean, XI, 47, 50. Comme il s'arrogeait une autorité contraire au droit commun, avant que de porter contre lui un *jugement définitif,* on l'avertit *préalablement,* Luc, XX, 1 suiv.; Jean, VII, 38; Matth., XXI, 21. On l'accusa par conséquent d'un double crime, religieux et politique, et ce fut pour l'un et l'autre de ces crimes qu'il fut condamné (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *N.* Il s'agissait ici d'un homme extraordinaire, dont la réputation s'étendait au loin, surtout à cause des prodiges qu'il opérait; et comme il arrive ordinairement dans de telles circonstances, les Juifs se divisèrent de sentiment sur son compte; mais ce qui dévoila surtout l'hypocrisie des princes des prêtres et des pharisiens, c'est le mépris et la haine profonde qu'ils avaient pour Jésus. Ces dissensions ne troublaient point du tout le repos public, comme le prouve le pass. cit. de saint Jean.

Rép. 2. *N.* Que les hommes qui accompagnaient le Christ aient parfois inspiré de la crainte au conseil de la nation, comme le dit faussement notre adversaire, puisque l'histoire évangélique ne nous dit rien qui puisse nous porter à le penser. Mais comme les pharisiens orgueilleux, qui avaient la confiance d'être justes, les repoussaient et les méprisaient, Jésus les recevait avec bonté; il ne voyait en eux que des malades à guérir, des brebis égarées à ramener au bercail; c'était pour lui autant d'enfants qu'il consolait comme le meilleur des pères, ainsi que nous l'attestent les paraboles mêmes dont Jésus se servait selon l'occasion que lui en fournissaient les pharisiens orgueilleux, qui le blâmaient d'agir avec trop de bonté et de douceur. Ce n'était certes pas les magistrats,

(1) Ouv. et liv. cit., c. 4, p. 84 et suiv.

c'étaient les pharisiens qui se plaignaient du Christ, dont la vertu avait les caractères d'une amabilité parfaite, pendant que leur vertu, à eux, avait quelque chose de dur et de repoussant (1). Au reste, le Christ leur recommandait continuellement d'obéir à l'autorité légitime, Matth., XXIII, 2; il leur recommandait l'humilité, la patience et les autres vertus qui font à la fois et l'homme véritablement vertueux et le bon citoyen (2).

Rép. 3. *N*. Quant aux anathèmes auxquels notre adversaire en appelle, Matth., XXIII, 13, ce n'est pas contre les riches qu'il les fulmine, c'est contre les scribes et les pharisiens, qui abusaient de la faveur du peuple, que leur attiraient les dehors d'une austérité extérieure et affectée, et les conduisaient au dernier degré de l'infortune. Et si parfois il invective contre quelques riches avares, il traite les autres avec égard, il exalte leur foi et il les recommande (3). Ce sont donc les *mœurs* et non la *condition* qu'il condamne, et les anciens prophètes furent plus acerbes que lui dans leurs réprimandes (4).

Rép. 4. *N*. Car ce n'est pas pour cela que le conseil délibère, c'est parce qu'il avait ressuscité Lazare, et que, par suite, il y en eut un grand nombre qui crurent en lui. Car, à peine les pharisiens et les chefs des prêtres eurent-ils connu ce prodige, qu'aussitôt ils se réunirent en conseil et qu'ils dirent : « Que » faisons-nous, car cet homme fait une multitude de pro- » diges (5)? » Voilà la véritable cause pour laquelle les pharisiens décrétèrent sa mort. L'assertion de notre adversaire est donc fausse; elles sont fausses par conséquent aussi les raisons sur lesquelles il la fonde; savoir, comme il l'insinue, que quelqu'un traduisit Jésus devant le conseil comme un insensé, et que les autres dirent qu'il séduisait les masses. Car il ne s'en trouva que quelques-uns qui tinrent ce langage, et ils le

(1) Voy. Matth., XVIII, 12 suiv.; Luc, XV, XVIII, 9 suiv.

(2) Matth., XI, 29, V, VI, VII, etc.; Bossuet, Politique sacrée, tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte, liv. I, art. 6, de l'Amour de la patrie, 2e propos.: « Jésus-Christ établit, par sa doctrine et par ses exemples, l'amour que les » citoyens doivent avoir pour leur patrie. » Œuv., édit. Liége, 1767, t. VIII, p. 346 suiv.

(3) Matth., VIII, 5, 13; Luc, VII, 1 suiv., XIX, 2, 10; Jean, III, 1, 21, IV, 46 suiv., etc.

(4) Is., V, 8, XXXII, 9; Jérém., XV, 13; Amos, VI, 1, VIII, 4; Hab., II, 5, etc.

(5) Saint Jean, XI, 47.

firent dans des circonstances bien différentes, saint Jean, X, 20, VII, 12.

Il est faux, en outre, que ce soient ces dissensions qui aient engagé Caïphe à se porter l'accusateur de Jésus, car il ne s'agit nullement, dans le passage cité, de ces dissensions ou du péril dans lequel elles jetaient la nation juive tout entière; on y voit seulement que lorsque les pharisiens et les prêtres eurent dit : « Si nous le renvoyons, tout le monde croira en lui, et les » Romains viendront, et ils s'empareront de notre pays, et ils » nous réduiront en servitude (1); » Caïphe ajouta, pour confirmer ce qu'ils venaient de dire : « Ignorez-vous donc » qu'il est avantageux qu'un seul homme périsse plutôt que » la nation tout entière (2); » le langage de Caïphe, ici, était prophétique à son insu, dans un sens tout opposé à celui qu'il s'imaginait, toutefois, ainsi que le prouva l'événement. Ainsi il ne se constitua pas l'accusateur du Christ, comme le prétend Salvador, mais il fut le principal auteur de sa mort. En effet, « dès ce jour, comme l'ajoute saint Jean, ils songèrent à » mettre Jésus à mort (3). » L'assertion de notre adversaire n'est donc qu'un amas de mensonges et de faussetés qui nous apprennent qu'il est le défenseur le plus méchant d'une mauvaise cause.

Rép. 5. *N.* Car on ne rendit contre Jésus aucun jugement pour le *blâmer* ou le *corriger*. On n'en rendit pas dans le premier sens, car, comme le prouve ce que nous avons dit plus haut, il ne fut question dans ce conseil d'aucun jugement à rendre contre lui; il ne s'agissait que de conspirer contre Jésus-Christ à cause des prodiges nombreux qu'il opérait, et là s'élevèrent jusqu'à leur apogée la haine invétérée et l'envie qui les exaspéraient contre lui (4), d'autant plus « qu'ils » conspirèrent clandestinement pour s'en emparer et le mettre » à mort (5). » C'est leur méchanceté, leur perfidie, qui attira sur eux et sur la nation le comble de tous les maux. Ils ne rendirent contre Jésus aucun jugement préalable d'*admonestation* non plus, car il est écrit, Luc, XX, 1, que les princes des prêtres et les scribes réunis aux anciens, demandant à Jésus

(1) Saint Jean, XI, 48.
(2) Ibid., 49-50.
(3) Ibid., 53.
(4) Saint Jean, XII, 10-19.
(5) Matth., XXVI, 24; Marc, XIX, 1.

qui lui avait donné le pouvoir de faire des miracles et d'enseigner, il leur ferma la bouche en les interrogeant sur la mission de Jean-Baptiste; mais il n'est fait mention de cet avertissement ni ici ni ailleurs. Il ne s'agit, dans les autres passages cités par notre adversaire, que du pouvoir de faire des miracles, que Jésus-Christ s'attribue, de même qu'il l'attribue à ceux qui croient en lui, et de quelques autres accessoires de temps, de lieu et de personnes, qui certes n'ont, à ce que je vois, aucun rapport avec ce jugement d'*admonestation*.

Rép. 6. *D.* Accusé sans motifs et sans témoins, *C.* condamné, *N.* Les prêtres et les pharisiens prétextèrent ce double crime pour pallier juridiquement la fin qu'ils se proposaient, comme le prouve la suite de l'affaire. Cependant ils ne furent pas constants avec eux-mêmes, car ils accusèrent d'abord Jésus d'un crime politique; puis, abandonnant ce genre d'accusation, ils le poursuivirent pour un crime religieux; renonçant à ce dernier genre d'accusation, ils lui reprochèrent encore un crime politique, Jean, XVIII, XIX. Mais le prince des prêtres, dans une réunion particulière, après l'avoir déclaré innocent du crime politique, ne le déclara coupable que du seul crime religieux, Matth., XXVI, 65. Il ne fut pourtant condamné pour aucun de ces crimes; il ne le fut pas pour le crime religieux, puisque Pilate n'en fit que peu de cas; ce ne fut pas pour le crime politique, puisque celui à qui il appartenait d'en juger le déclara innocent à maintes reprises, savoir, le gouverneur de la province, et ce ne fut que sur les clameurs, les menaces et le tumulte des Juifs, qu'effrayé, il accéda à leurs désirs, Dieu l'ayant ainsi réglé, pour que tout le monde pût apprécier la haine, l'envie et l'hypocrisie de ses ennemis et de ses accusateurs (1).

III. *Obj.* 1. Les prêtres et les anciens se rendirent sur le lieu du supplice, et comme la sentence était fondée sur ce fait,

(1) Voy. Jahn, Archéol. biblique, § 246, où il démontre ce que les talmudistes établissent dans le Sanhédrin, IV, sur le temps des jugements, la forme, etc. On négligea tout dans le jugement tumultueux contre Jésus. Mais il est curieux de parcourir les conditions et les formes judiciaires (appelées maintenant *procédures*) que porte le Sanhédrin, relativement aux témoins, comme sur la manière de rendre les jugements, et dans les questions d'argent, et dans les affaires capitales, c. 4, 5, et de les comparer à l'histoire évangélique; tout le monde alors pourra se convaincre que non-seulement on les négligea dans le jugement de Jésus, mais encore qu'on les foula aux pieds. Or, il existe un traité du Sanhédrin dans le Trésor d'Ugolini, tom. XXV, ch. cit., p. 98 et suiv.

savoir, que Jésus se donnait pour le Fils de Dieu, et même pour Dieu, ils l'interpellaient en ces termes : « Il a sauvé les » autres, et il ne peut pas se délivrer lui-même ; s'il est roi » d'Israël, qu'il descende de la croix, et nous croirons en lui ; » il a confiance en Dieu, qu'il le délivre maintenant, s'il le » veut ; il a dit en effet : Parce que je suis le Fils de Dieu, » Matth., XXVII, 42. Ces paroles, d'après les évangélistes, sont dédaigneuses et sentent le mépris ; néanmoins le caractère, la dignité, l'âge des personnes qui les proférèrent, l'ordre suivi dans le jugement rendu contre lui, nous prouvent leur bonne foi. 2. Un miracle dans ce moment-là n'eût-il pas été décisif (1)? 3. Ce ne furent pas proprement les Juifs qui mirent à mort le Christ, ce furent les prophéties ; Jésus prédit souvent sa mort ; ce qui fait que les Juifs eussent été déicides, qu'ils l'immolassent oui ou non, comme on le voit, car, s'ils ne l'eussent pas mis à mort, ils eussent été d'autant plus homicides qu'ils eussent argué ses prophéties de fausseté (2). Donc :

Rép. 1. *N.* Que ce fait soit la cause de la condamnation du Christ ; car nous avons vu que Pilate ne fit aucun cas de ce crime, et les prêtres et les pharisiens avaient décrété sa mort longtemps avant qu'il n'eût parlé de sa filiation divine ; donc le Christ ne fut pas condamné à mort à cause de la déclaration qu'il fit de cette filiation, qui ne fut, comme nous l'avons dit souvent, qu'un prétexte qu'ils firent valoir pour colorer cette condamnation d'une apparence de légalité. On doit donc conclure de là que les paroles citées ne contiennent qu'une dérision réelle, qu'une amère ironie, comme le prouvent les faits ; *ils branlaient en effet la tête,* et *ils se disaient mutuellement avec les scribes :* « Il a sauvé les autres, etc. ; » et les trois évangélistes, qui rapportent les paroles des prêtres (3), s'accordent parfaitement ; et si notre adversaire cite ce qu'il y trouve en sa faveur, il doit aussi citer ce qu'il y trouve contre lui. Et il faut ajouter que, par cette manière d'agir et de parler, ils accomplirent sans s'en douter la prophétie bien antérieure de David, qui se lit Ps. 21, 8, 9. Que prouvent, par conséquent, des conjectures tirées de la dignité, du grade, etc., contre des faits, quand ces ennemis du Christ ne connurent pas de bornes, comme on le voit par l'ensemble des faits?

(1) Salvador, ibid., p. 87 suiv.
(2) Ibid., p. 85, *note.*
(3) Matth., XXVII, 39-41 ; Marc, XV, 29-31 ; Luc, XXIII, 35.

Rép. 2. I. *Tr.* Car ceux que les autres miracles n'avaient pas ébranlés, et qui étaient ancrés dans leur manière de voir, n'eussent pas été ébranlés par un miracle opéré en ce moment-là. *R.* II. La mort du Christ fut d'ailleurs accompagnée d'une foule de miracles, tels que l'obscurcissement du soleil, le tremblement de terre, le voile du temple, qui se déchira en deux (1), et enfin, ce qui est capital, sa résurrection glorieuse le troisième jour, dont nous avons parlé ailleurs (2).

Rép. 3. Une argutie de ce genre est déplacée dans une question aussi importante, et elle ne fait que trahir la suffisance et la bêtise des incrédules qui s'affublent du nom de philosophes. Car, logiquement, les prophéties, comme ils le disent, ne viennent par rang d'ordre qu'après la libre détermination de l'homme, ainsi que nous l'avons fait observer en son lieu (3), car cette libre détermination est antérieure à la prévision dont elle est l'objet, et par suite à la prédiction. Tant est grande la détresse des incrédules lorsqu'ils attaquent la religion chrétienne! Qu'il ne leur reste, d'après ce que nous avons dit, que le choix ou de mentir ouvertement, ou d'amalgamer le vrai et le faux, ou enfin de recourir à des futilités (4).

CONCLUSION.

Nous allons, les choses étant ainsi, résumer en quelques mots les questions que nous avons longuement développées et contre les Juifs, et contre les adversaires de la Bible, et contre les incrédules, afin de faire connaître l'enchaînement des preuves sur lesquelles nous nous sommes appuyé, et desquelles résulte la démonstration que nous avions entreprise, relativement à l'avènement et à la personne du Messie.

Il est donc certain, d'après ce qui vient d'être dit, 1. que Dieu promit au genre humain, dès le commencement du monde, un Messie quelconque; que, dans la suite des temps, il réitéra ses promesses, de manière qu'elles devinrent plus positives à mesure que s'approchait le temps où elles devaient

(1) Matth., XXVII, 45-51; Marc, XV, 33, 38; Luc, XXIII, 44-45.

(2) Traité de la vraie relig., p. 1, c. 4, prop. 1.

(3) Traité de Dieu, p. 412 et 413, à la 1.

(4) Voy. Opusc. intit. Jésus devant Caïphe et Pilate; Réfutation du chapitre de Salvador intitulé Jugement, condamnation de Jésus, par M. Dupin aîné, Paris, 1828.

s'accomplir; que la croyance à ce libérateur futur exista plus ou moins chez tous les peuples, surtout chez le peuple d'Israël, que Dieu avait constitué le dépositaire et le gardien de ces mêmes promesses. 2. Que les caractères distinctifs et les fonctions du Messie promis sont précisés dans l'Ecriture, de manière que l'époque de son avènement ne pût pas en être retardée. 3. Qu'en outre, le Messie est un individu particulier et déterminé. 4. Que toutes les époques le concernant sont passées, que tout ce qui devait s'accomplir par lui s'est accompli, et que Jésus de Nazareth est le seul en qui se soient réalisées les prédictions des prophètes, les époques, les caractères, et tout, en un mot, ce qui devait précéder, accompagner ou suivre l'avènement du Messie, et que, par suite, 5. le Messie est venu et qu'il ne peut être autre que Jésus, ce que nous nous étions proposé de démontrer.

Nous en concluons contre les Juifs, non-seulement qu'ils se bercent d'un vain espoir en attendant encore le Messie, qui est venu depuis longtemps, mais encore qu'ils sont aujourd'hui dans l'impuissance absolue de démontrer que le Messie peut être tout autre que Jésus. Les prophéties qui annoncent l'avènement du Messie sont, en effet, d'une nature telle, qu'elles ne peuvent s'accomplir qu'une fois. Tel est le sens des prophéties qui fixent cet avènement sur la fin de l'empire juif, peu de temps avant la destruction de la ville et du temple; tel est aussi le sens de celles relatives à la dispersion des Juifs, à la vocation des Gentils, à l'abolition de l'alliance mosaïque et à la substitution d'une alliance nouvelle, d'un culte nouveau à cette alliance et à ce culte. Il est, en outre, d'autres prophéties qui sont telles que, si on les prend dans leur ensemble, elles s'appliquent tellement à un individu qu'elles ne peuvent pas convenir à d'autres, tels que les caractères personnels relatifs à l'origine, la naissance, la manière de vivre, la passion et la mort violente qu'il doit endurer, la gloire qu'il doit en retirer avec tous les accessoires qui doivent en découler. Il est enfin d'autres prophéties qui, si on tient compte des événements politiques, ou se sont accomplies ou ne s'accompliront jamais, quoique puissent prétendre les Juifs. Car, du consentement unanime des anciens et d'après les prophéties, le Messie promis devait descendre de la tribu de Juda, il devait naître de la famille de David; or, depuis la dispersion générale, les Juifs ont tellement perdu la connaissance des tribus et des

familles, elles se sont tellement confondues, qu'il leur est impossible de déterminer aujourd'hui la tribu, et, à plus forte raison, la famille à laquelle quelqu'un appartient. Les Romains détruisirent si complètement les descendants de David, qu'il n'en échappa pas un seul (1). Il est évident, par conséquent, que les Juifs ne peuvent plus espérer en aucun Messie futur; il résulte en outre, de là, que Jésus de Nazareth est le seul en qui ils puissent reconnaître le Messie.

Et il résulte de là une nouvelle preuve en faveur de la divinité de l'origine de la religion chrétienne. Car, pour peu qu'on examine l'action admirable de la Providence sur ce peuple particulier, l'enchaînement des faits, les vicissitudes par lesquelles il est passé, soit avant, soit après l'avènement du Christ, et qu'on les compare avec les prophéties qui les annoncèrent, on y reconnaîtra nécessairement, on y verra et la puissance de la prescience divine et les autres caractères de la révélation surnaturelle et divine.

DEUXIÈME PARTIE.

CONTRE LES HÉRÉTIQUES.

La christologie des chrétiens, comme on l'appelle, embrasse l'enseignement relatif au mystère de l'Incarnation du Seigneur, ou, comme l'appellent çà et là les anciens, l'*économie,* la *dispensation*. On définit ordinairement l'Incarnation : l'union hypostatique de la nature humaine et du Verbe divin dans une seule personne, pour le rachat du genre humain. Quant au Christ, c'est le Verbe de Dieu fait homme.

Il nous faut, d'après cette définition, pour développer convenablement l'enseignement relatif à l'incarnation du Seigneur, établir 1. que le Christ possède la nature divine; 2. qu'il possède la nature humaine; 3. que ces deux natures sont unies dans la seule personne du Verbe divin; 4. que ces deux natures ne perdent aucune de leurs propriétés par leur union; 5. qu'elles

(1) Voy. W. Schikardi, Droit royal des Juifs, cit. par Ugolini, Trésor, p. 794.

conservent et leur action et leur volonté propre; 6. ce qu'on appelle la communion des idiomes, les actions théandriques provenant de l'union hypostatique, et l'adoration qui est due au Christ; 7. les titres, les fonctions et l'excellence du Christ; 8. le mérite des actions du Christ; 9. qu'il a satisfait pour nos péchés et qu'il nous a rachetés.

Nous allons donc nous appliquer à nettement établir un à un ces divers points de la doctrine catholique, avec leurs conséquences et les questions qui s'y rattachent, énumérant les hérétiques, et anciens et modernes, qui ont tenté de ruiner la doctrine catholique ou de la miner d'une manière quelconque, comme aussi ceux qui s'en sont écartés de quelque manière.

CHAPITRE PREMIER.

NATURE DIVINE DU CHRIST.

Les sociniens attaquent la nature divine du Christ, renouvelant l'hérésie depuis longtemps réduite à néant de Photin, de Paul de Samosate et d'autres sectaires obscurs (1). C'est sur les traces des sociniens et des membres des diverses sectes de cette hérésie que marchent la plupart des protestants modernes, pères des rationalistes, qui surpassent en impiété tous les hérétiques qui les précédèrent, au point qu'il existe à peine entre eux quelques points de comparaison. On doit, d'après eux, comparer le Christ à Pythagore, à Socrate, à Platon, à Zénon, à Sénèque, à Marc-Aurèle et aux autres philosophes grecs et latins de l'antiquité, ou même aux orientaux Zoroastre, Confucius et Mahomet, que Dieu suscita, d'après eux, pour instruire ses peuples par leurs paroles et leurs actions, ou même pour les éloigner, au moyen de sages institutions politiques et religieuses qui devaient passer à la postérité, des mauvaises mœurs et de la dépravation (2). Nous

(1) Voy. Pétau, de l'Inc., c. 2 et 3. Il faut, néanmoins, retrancher du nombre des hérétiques qui ont attaqué l'incarnation du Verbe divin, d'après Pétau, les nazaréens, ainsi que nous l'avons prouvé dans le traité de la Trinité, n. 218 et suiv.

(2) Tel est l'enseignement manifeste de Wegscheider, § 120, *a*. C'est aussi le sentiment de Baur, comme on le voit d'après son système, dont nous avons parlé dans le traité de Dieu créateur, p. III, n. 491, n. *a*. Tel est aussi celui de Richter, le Christianisme, d'après les anciennes religions de l'Orient,

devons donc mettre tous nos soins à établir ce dogme fondamental de la religion chrétienne.

Mais comme nous avons longuement parlé de la divinité du Verbe dans le traité de la Trinité contre les ariens, nous avons, indirectement au moins, établi la divinité du Christ, qui en dépend. Donc, pour appliquer à la question présente toutes les preuves, soit de l'Ecriture, soit de la croyance constante de l'Eglise, soit de la tradition et de l'enseignement que nous avons fait valoir en faveur de la première, il nous suffira de prouver que ce Verbe, Dieu lui-même, est Fils de Dieu, ou la seconde personne de la très-sainte Trinité, que nous avons démontré être consubstantiel au Père, est le même que le Christ, ou que le Verbe fait chair, ou que le Verbe uni hypostatiquement à la nature humaine. C'est ce que nous allons faire au moyen et de l'Ecriture sainte, et de la tradition constante et perpétuelle, et de l'enseignement de l'Eglise, y ajoutant en outre les autres preuves qui établissent plus directement la divinité du Christ; et c'est ce que nous ferons dans la proposition générale qui suit.

PROPOSITION.

Il faut admettre et reconnaître en Jésus-Christ la divinité réelle et proprement dite, ou la nature divine.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par l'enseignement perpétuel et par la profession de cet enseignement qui est formulée dans les symboles. Nous ajoutons la divinité vraie et proprement dite, ou qu'il faut reconnaître en Jésus-Christ la nature divine; c'est pour enlever à nos adversaires tout subterfuge, car ils admettent et reconnaissent en Jésus-Christ la divinité prise dans un sens large.

Voici comment nous procédons, d'après ce qui précède, pour prouver la vérité que nous venons d'énoncer : le Verbe, dont parle saint Jean au commencement de son évangile, est vrai Dieu, créateur de toutes choses, coéternel au Père; or,

Leips., 1819. Charles Hase, prof. Jenens., ouvr. intit. : « *Jésus homme de Dieu,* » non pas par l'introduction merveilleuse de la nature divine dans la nature » humaine, mais par l'érudition parfaite de la nature humaine, érudition » qui rend l'homme divin. Jésus est donc appelé Dieu par apothéose et non » par incarnation. » Il ajoute ensuite que le Christ n'eut aucune épouse, parce qu'il n'en trouva pas de digne de lui. Voilà jusqu'où l'aveuglement des protestants les pousse!

ce commencement de l'évangile de saint Jean : *Au commencement était le Verbe,* etc., ne peut s'appliquer qu'au Christ seul; donc, d'après saint Jean, il faut reconnaître que le Christ possède la divinité véritable et proprement dite, ou qu'il a la nature divine. Or, nos adversaires eux-mêmes ne révoquent pas en doute la mineure du syllogisme que nous venons de formuler, puisque saint Jean écrit de ce même Verbe, v. 14 : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité » parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qui est » comme celle du Fils unique du Père. » Saint Jean commence son évangile par cet admirable préambule, pour jeter par là une vive lumière sur ce qu'il dira par la suite du Christ, savoir, qu'il est descendu du ciel, qu'il est le Fils de Dieu, qu'il était dans le Père avant que n'existât le monde, qu'il procède de Dieu et du Père, qu'il est dans le ciel pendant qu'il parle sur la terre, et une foule d'autres choses semblables, qui, ce préambule posé, se comprennent facilement, mais qui, si on le retranche, deviennent autant d'énigmes insondables (1).

Nous ne pouvons croire, en outre, et penser du Christ que 1. ce qu'il enseigne de lui-même aux Juifs; 2. que ce qu'il confia à ses disciples; 3. et nous ne pouvons l'interpréter que comme l'interprétèrent et les évangélistes et les Juifs; 4. et enfin que ce que les autres écrivains sacrés enseignèrent de lui. Or, si on examine chacun de ces chapitres à part, il est impossible de ne pas y reconnaître la divinité du Christ. En effet :

I. Non-seulement le Christ enseigna clairement et expressément qu'il était le Fils de Dieu, mais il l'enseigna même de manière à en faire la base principale de sa religion, et c'est sur cette croyance à sa divinité qu'il établit l'unique espoir du salut. En effet, saint Jean, III, 16 : « Dieu a tellement aimé le monde, » dit-il, qu'il lui a envoyé son Fils unique, afin que quiconque » croira en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle..... » Celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il ne croit pas » au nom du Fils unique de Dieu; » 2. après avoir dit aux Juifs, saint Jean, VIII, 32 : « La vérité vous délivrera, » les Juifs répondirent orgueilleusement : « Pour nous, nous ne » servons personne; » Jésus-Christ leur dit encore, V, 34 :

(1) Voy. traité de la Trinité, p. 542.

« En vérité, en vérité je vous dis que quiconque commet le » péché est esclave du péché. L'esclave ne demeure pas éter» nellement dans la maison; quant au fils, il y demeure éter» nellement. Par conséquent, si le fils vous délivre, vous » serez véritablement libres. » Le Christ, par ces paroles, s'attribue le pouvoir du Père et du Fils naturel, qui introduit dans la maison du Père ceux qu'il veut, et qui les délivre de la servitude quand il veut; 3. le Christ est comme le Fils dans *sa* maison, saint Jean, II, 16, chassant les profanateurs du temple : « Ne convertissez pas la maison de mon Père en une » maison de commerce, » ou, comme le dit saint Matth., XXI, 13 : « *Ma* maison s'appellera la maison de la prière. » 4. Il enseigne comme en ayant le pouvoir, c'est-à-dire comme étant revêtu du pouvoir suprême de législateur : *Il est écrit* ou *il a été dit aux anciens :* Et *moi je vous dis,* Matth., VII, 21 : « Tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur; » Matth., XXIV, 35 : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles » ne passeront pas (1). » Et saint Jean, VIII, 51 : « En vérité, » en vérité je vous le dis, celui qui gardera ma parole ne » mourra pas pendant l'éternité; » 5. il enseignait comme étant la sagesse engendrée avant tous les siècles, et il se dit cette sagesse éternelle; car il dit à ce sujet, Matth., XXIII, 34 : « C'est pourquoi voici que je vous envoie des prophètes et des » hommes sages; » et, dans saint Luc, il dit : « Et à cause » de cela, la sagesse de Dieu a dit : Je vous enverrai, etc.; la » sagesse est justifiée par tous ses enfants (2). » 6. Le Christ, de plus, s'applique à supprimer tous les sens opposés à celui de la filiation divine réelle et naturelle, lorsque, saint Jean, XV, 18, il appelle Dieu son Père *propre* (3); c'est même, qui plus est, ce qu'il enseignait sous le voile des paraboles; ainsi il dit, Marc, XII, 6 : « Ayant encore un Fils chéri, il le leur » envoya en dernier lieu, disant : Ils auront pour mon Fils une

(1) Or, c'est ce qu'a vu le subtil juif Orobe lui-même, qui conclut en ces termes dans son troisième écrit, 3 quest., n. 7 : « Le prophète qui viendra et qui » dira que ceci doit être fait en son nom, qu'il faut le croire, que les hommes » doivent être sauvés en son nom, que des miracles doivent être faits en son » nom, et qui exigera que l'on croie en lui pour être sauvé, et que c'est » par lui que les péchés doivent être pardonnés, celui-là n'est pas prophète » il n'est pas ministre de Dieu, *il est Dieu lui-même.* » Voy. Conf. amicale p. 108.

(2) XI, 49, et VII, 35.

(3) Dans la Vulgate, il y a *suum.*

» crainte respectueuse. Mais ses serviteurs se dirent : C'est là » son héritier, venez, etc.; » il établit ici une antithèse manifeste entre les serviteurs que Dieu envoya d'abord et son Fils. 7. Le Christ enseigne qu'il existait avant Abraham; il dit, en divers endroits, qu'il est descendu du ciel, Jean, VIII, 58 : « En vérité, en vérité je vous le dis, je suis avant qu'Abraham » fût; » il dit ici son éternité par ce mot *je suis;* il enseigne aussi qu'il est en même temps au ciel et sur la terre : « Personne ne monte au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du » ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel (1); » il dit encore : « Je sûis descendu du ciel..... C'est là le pain descendant du ciel..... Je suis le pain vivant qui est descendu du » ciel..... Si donc vous voyez le Fils de l'homme monter au » ciel, *où était-il auparavant?*..... Je sais d'où je suis venu, » et je sais où je vais. Pour vous, vous êtes de ce monde-ci, » mais moi je suis du monde d'en haut (2). » En admettant l'incarnation du Verbe, tout ceci est facile à comprendre; mais si on la rejette, on n'y voit plus aucun sens. 8. Mais il ne se contente pas de cela, il se dit plus clairement encore le Fils naturel de Dieu. Cette notion plus claire de Fils de Dieu qu'il s'attribue, exige que Dieu, en engendrant le Fils, lui ait donné toute sa substance, que le Fils soit dans le Père, et le Père dans le Fils, et que tous deux ils ne soient qu'un. Or, c'est ce que le Christ enseigne de lui, lorsqu'il dit : « Le Père » est en moi et je suis en lui; le Père et moi nous ne sommes » qu'un (3). » Ce qui fait que, comme ils ne peuvent être saisis dans toute leur étendue par aucune chose créée, le Père embrasse le Fils, et le Fils embrasse le Père : « Personne ne » connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père » que le Fils (4). » 9. Tout enfin ce que nous pouvons imaginer de la majesté divine, le Christ se l'est attribué. Il se donne continuellement le titre de *Seigneur*, absolument dans le même sens que les Juifs l'attribuaient à Dieu; il nous suffit pour l'établir, sans aller plus loin, de citer les paroles que nous rapporte saint Luc, VI, 46 : « Pourquoi m'appelez-vous » Seigneur, Seigneur, et ne faites-vous pas ce que je vous

(1) Saint Jean, III, 13.

(2) Saint Jean, VI, 38-41, 50, 63, VIII, 14-23 suiv.

(3) Saint Jean, X, 38 et 30.

(4) Saint Matth., XI, 27.

» dis? » Ces paroles sont identiques à celles qu'on lit dans Malach., I, 6 : « Si je suis le Seigneur, où est la crainte que » vous avez pour moi? » Il se dit aussi *Dieu,* s'appliquant la prophétie d'Isaïe, XXXV, 4 : « Voici votre Dieu qui vient » vous venger; Dieu *viendra lui-même* et il vous sauvera; » alors les yeux des aveugles verront le jour (1); » et, Matth., XI, 4 : « Allez, dites : ..... C'est celui de qui il est écrit : Voici » que j'envoie mon Ange devant toi, et il te préparera les » voies; » s'appliquant la prédiction de Malachie : « Voici » que j'envoie mon Ange, et il *me* préparera les voies (2). » Il manifeste sa *toute-puissance* en guérissant les corps et les esprits, en ressuscitant même les morts; car il ne le fait pas au nom d'autrui, comme Pierre, Act., III, 6, c'est en son propre nom qu'il fait des miracles, c'est par sa puissance propre; car lorsque le lépreux lui disait : « Seigneur, si vous le voulez, » vous pouvez me guérir, » le Christ lui répond (3) : *Je le veux;* il loue la foi du centurion, qui considérait, d'après le pouvoir qu'il avait sur ses soldats, la puissance souveraine qu'il avait, lui, sur toutes les choses créées (4); il dit nettement qu'il fait des miracles et qu'il ressuscite les morts comme son Père les ressuscite (5). Il fait preuve de la même puissance pour guérir les âmes, lorsqu'il se montre l'auteur de la grâce: « Travaillez, non pas pour une nourriture qui périt, mais » bien pour celle qui se conserve pendant l'éternité, et que le » *Fils de l'homme vous donnera* (6); » aussi la femme pécheresse lui demande-t-elle la santé de l'âme avec autant de confiance que les autres celle du corps, et le Christ la lui accorde; il se sert même de l'exemple du créancier qui remet gratuitement à deux débiteurs ce qu'ils lui doivent, et il dit et il prouve qu'il est ce créancier : « Voyez-vous cette » femme, etc. (7)? » Il montra bien qu'il jouissait du pouvoir souverain et sur l'âme et sur le corps, lorsqu'il guérit le paralytique; car lorsqu'il lui eut dit : « Ayez confiance, mon fils, vos » péchés vous sont remis, » les pharisiens murmuraient entre

(1) Saint Matth., XI, 5.
(2) Voy. ce que nous avons dit sur cette prophétie, p. I, n. 41, n. *a.*
(3) Matth., VIII, 2.
(4) Ibid., 9 suiv.
(5) Jean, V, 17.
(6) Jean, VI, 27.
(7) Luc, VII, 44 suiv.

eux, disant : « Il blasphème! car, qui peut remettre les péchés, » si ce n'est Dieu seul? » Le Christ reconnaît que Dieu seul peut remettre les péchés; aussi s'attribue-t-il ce pouvoir, et pour prouver qu'il en jouit, et que par suite il est Dieu, il dit au paralytique : « Levez-vous, c'est moi qui vous le » dis (1). » Il se donne pour le *juge souverain,* décernant les récompenses ou les châtiments; les récompenses, lorsqu'il s'agit de ses brebis : « Et moi, dit-il, je leur donne la vie éter- » nelle, et elles ne périront pas pendant l'éternité, et personne » ne me les dérobera (2); » les supplices, lorsqu'il dit : « Le » Fils de l'homme enverra ses anges,..... et ils les précipite- » ront dans des fournaises ardentes (3). » Le Christ enfin, dans ses discours en présence des Juifs, réclama à plusieurs reprises, pour lui, le triple devoir qui lie envers Dieu : la foi, l'espérance et la charité; la foi, par ces mots : « L'œuvre de » Dieu, c'est que vous croyez en celui qu'il a envoyé. Celui » qui croit en moi a la vie éternelle (4); » l'espérance : « Si donc le Fils vous délivre, vous serez véritablement » libres (5); » la charité : « Beaucoup de péchés lui sont remis, » parce qu'elle a beaucoup aimé (6). » Le Christ a enseigné de lui toutes ces choses, et, par là, il a revendiqué la divinité proprement dite, savoir, le nom de Dieu, la naissance, la nature, le pouvoir, la profession (7) et toutes les autres choses qui ne peuvent être que du domaine de celui qui est vraiment Dieu par nature.

II. Il ne se montra pas autre à ses disciples; toujours d'accord avec lui-même, il disait à l'aveugle-né qu'il avait guéri : « Croyez-vous au Fils de Dieu?..... et Jésus lui dit : » Et vous l'avez vu, et c'est lui qui vous parle. » Et celui-ci

(1) Matth., IX, 2 suiv.

(2) Jean, X, 28.

(3) Matth., XIII, 41.

(4) Jean, VI, 29 et 47.

(5) Jean, VIII, 36.

(6) Luc, VII, 47.

(7) Saint Hilaire a réduit à ces points principaux les preuves au moyen desquelles il a défendu la divinité véritable et proprement dite du Christ, contre les ariens et les autres hérétiques de son temps. Voici comment raisonne le saint docteur, liv. VII, de la Trinité, n. 9 : « Nous savons donc » que Notre-Seigneur Jésus-Christ est Dieu par ces moyens : par son nom, sa » naissance, sa nature, sa puissance, sa profession; » et il développe toutes ces questions une à une dans ce livre.

lui dit : « Je crois, Seigneur, et, se jetant à ses pieds, il » l'adora (1). » Il en fit autant à Marthe : « Je suis, dit-il, la » résurrection et la vie; celui qui croira en moi, bien qu'il » soit mort, vivra, et quiconque croit en moi ne mourra pas » pendant l'éternité; croyez-vous cela? » Et Marthe lui fit une réponse corrélative à sa demande : « Oui, Seigneur, je crois » que vous êtes *le Christ, Fils du Dieu vivant,* qui êtes venu » en ce monde (2). » Il dit aussi à ses apôtres, avant sa » passion : « Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi (3); » et la foi qu'il exige, c'est celle qui produit la charité. Il demande, en effet, que nous l'aimions par-dessus toutes choses et que nous gardions ses commandements : « Celui qui aime » son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de » moi (4); » il dit encore : « Celui qui connaît mes comman- » dements et qui les observe, c'est celui qui m'aime (5). Si » quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements (6). » Il dispose l'esprit de ses disciples à croire en lui, car il leur donne « le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les » scorpions, comme aussi sur toute puissance ennemie (7); » il leur promet « que leurs paroles et leur sagesse seront telles » que leurs ennemis ne pourront pas leur résister (8); » « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, *je le ferai* (9); il leur promet d'envoyer l'Esprit de vérité : *Et je vous l'enverrai* (10); il n'annonce pas ses préceptes comme Moïse et les prophètes, il les grave dans nos cœurs et il nous donne la force de les observer : « Je suis la vigne véritable, » vous en êtes les branches, demeurez attachés à moi (11); » il parle clairement aussi de sa toute-puissance et de son immensité lorsqu'il leur promet, Matth., XVIII, 20 : « Là où » deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu

(1) Jean, IX, 35 suiv.
(2) Jean, XI, 25-27.
(3) Jean, XIV, 1.
(4) Matth., X, 37.
(5) Jean, XIV, 21.
(6) Ibid., 23.
(7) Luc, X, 19.
(8) Luc, XXI, 15.
(9) Jean, XIV, 13.
(10) Jean, XV, 26.
(11) Ibid., XV, 5 et suiv.

» d'eux; » et XXVIII : « Voici que je suis avec vous jusqu'à » la consommation des siècles; » et ailleurs : « Si quelqu'un » m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et » nous viendrons à lui, et nous établirons en lui notre » demeure (1). »

III. Il nous reste maintenant à voir dans quel sens les Juifs et les disciples du Christ entendirent ses paroles. Or, les Juifs les entendirent dans leur sens naturel, et le Christ confirma ce sens. Ce qui le prouve, en premier lieu, ce sont les plaintes des Juifs, Jean, VI : « N'est-ce pas là Jésus, fils de Joseph, » dont nous connaissons le père et la mère? Comment dit-il » donc parce que je suis descendu du ciel (2)? » Ils ne virent donc pas, dans les paroles du Christ, comme le prétendent les sociniens, un don céleste, comme le prouve leur fureur, saint Jean, V : « Car, comme ils étaient certains que le Christ avait » appelé Dieu *son vrai* Père, ils n'en cherchaient que davan- » tage à lui donner la mort; » ils l'accusèrent de blasphème et ils voulaient le lapider, « parce que, quoique tu ne sois qu'un » homme, tu prétends que tu es Dieu (3). » Donc, si le Christ n'eût point été le vrai et propre Fils de Dieu, il aurait dû tout faire pour ne le pas laisser soupçonner aux Juifs, soit pour apaiser leur colère, soit pour éviter le scandale, ainsi que l'exigeaient et sa véracité et sa charité; or, non-seulement Jésus ne tempéra, n'adoucit pas les paroles par lesquelles il avait laissé les Juifs soupçonner sa divinité, il s'attribua constamment, au contraire, cette divinité, et il persista d'autant plus à affirmer qu'il était Dieu, que les Juifs s'en irritaient davantage. Car il dit dans saint Jean, VIII, 26 : « Celui qui m'a » envoyé est véridique, et je dis dans le monde ce que je lui » ai entendu dire; » et, v. 38 : « Je dis ce que j'ai vu dans » mon Père. » Il emploie quatre espèces de preuves : 1. il a recours au témoignage de Jean-Baptiste, qui avait attesté qu'il est le Fils de Dieu et qu'il est descendu du ciel (4); 2. il en appelle aussi au témoignage de son Père, qui s'était exprimé en ces termes : « C'est là mon Fils bien-aimé (5); » 3. il en

(1) Jean, XIV, 23.
(2) V. 42.
(3) Jean, X, 33.
(4) Jean, III, 31.
(5) Matth., III, 17.

appelle aussi à ses miracles, qui étaient un excellent moyen pour refréner la méchanceté des Juifs (1); 4. il en appelle enfin au témoignage des Ecritures. Il réunit toutes ces preuves ensemble, saint Jean, V, 33 suiv., disant : « Vous avez envoyé » interroger Jean, et il a rendu témoignage à la vérité;..... » pour moi, j'ai un témoignage plus grand que celui de Jean. » Car les œuvres que mon Père m'a donné de faire, ces » œuvres que je fais rendent témoignage de moi, parce que le » Père m'a envoyé,..... et le Père, qui m'a envoyé, a rendu » lui-même témoignage de moi;..... interrogez les Ecri- » tures,..... et elles rendront aussi témoignage de moi; » il tenait ce langage lorsque les Juifs voulaient le tuer parce qu'il disait que Dieu était son *propre* Père, et qu'ils l'accusaient de blasphémer parce qu'il s'égalait à Dieu. C'est enfin ce que le Christ confirma par serment et ce qu'il scella de son sang; car, comme on lui demandait : « Es-tu le Fils de Dieu? » il répondit : « Je le suis (2); » et les Juifs tinrent cette parole pour un blasphème : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins, » s'écrièrent-ils, vous venez de l'entendre blasphémer; et » tous s'écrièrent : Il est digne de mort (3); » et ils firent valoir ce crime devant Pilate : « Nous avons une loi, et, d'après » cette loi, il est coupable de mort, parce qu'il se donne pour » le Fils de Dieu (4); » et c'est la raison pour laquelle ils voulaient le lapider peu auparavant, parce qu'il avait dit : « Je suis le Fils de Dieu. » Il est donc évident, non-seulement, que le Christ annonça sa propre divinité, mais encore que les Juifs entendirent ses paroles dans ce sens, et qu'il la confirma par toutes sortes de preuves. Si on n'admet pas cela, il faut en conclure que toute la discussion pour laquelle les Juifs voulurent le lapider, le mettre à mort, et pour laquelle ils l'accusèrent de blasphème, le déclarèrent coupable, d'après la loi, et le condamnèrent à mort, ne reposait que sur ce qu'il se donnait pour un homme tout-à-fait extraordinaire, et que les Juifs ne voulurent pas le croire. Il s'ensuivrait de plus que toute cette affaire n'était qu'une pure logomachie que le Christ eût pu trancher en quelques mots, pendant qu'il s'entêta à les

(1) Jean, X, 25.
(2) Marc, XIV, 62.
(3) Ibid., 63 et suiv.; Matth., XXVI, 65, 66; Luc, XXII, 70, 71.
(4) Jean, XIX, 7.

laisser (les Juifs) dans cette fausse opinion. Qui pourrait admettre de telles absurdités?

Les disciples de Jésus-Christ entendirent aussi ses paroles de la divinité proprement dite, et on le prouve par une triple raison : 1. parce qu'ils ne cherchèrent jamais à adoucir en aucune façon, par leurs explications, ce que le Christ dit avec tant d'emphase de sa divinité; 2. parce qu'ils confirmèrent admirablement ses paroles; 3. par le but qu'ils se proposèrent en écrivant la vie de leur maître. Quant à la première de ces choses, ils interprétèrent toujours avec le plus grand soin quelques-unes de ses expressions plus obscures, tel *V. G.* que lorsqu'il dit : Détruisez ce temple; où achèterons-nous du pain; Lazare notre ami dort, et une foule d'autres expressions semblables. Or, si on admet l'interprétation embrouillée des unitaires, Jésus-Christ se serait exprimé plus obscurément encore, lorsqu'il parlait de sa grandeur, que dans ces passages que les évangélistes se donnent la peine de nous expliquer; pourtant, ils n'expliquent jamais les expressions dont il se sert en parlant de sa divinité; ils reprochent même parfois aux Juifs de mal les entendre. Car, lorsque les Juifs, Jean, VIII, demandaient au Christ : « Qui es-tu? » et que le Christ eut répondu, v. 27 : « Je suis le principe, moi qui vous parle, » il ajoute : « Et ils » ne comprirent pas qu'il disait que Dieu était son Père; » les Juifs, d'après saint Jean, ne se trompaient donc pas lorsqu'ils pensaient que, par les paroles dont il se servait, il disait que Dieu était son Père naturel; ceci prouve plutôt, au contraire, qu'ils erraient lorsqu'ils pensaient qu'il n'appelait pas Dieu son Père.

C'est ce qui fait que les évangélistes commencent tous leur évangile par le récit de quelque fait qui atteste hautement la divinité du Christ. Saint Matthieu, rapportant en effet la conception du Christ, lui applique ces paroles d'Isaïe, VII, 14 : « Voici qu'une vierge concevra,..... et on l'appellera Emma» nuel, ce qui signifie *Dieu avec nous* (1); » saint Marc débute par ces mots : « Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, » Fils de Dieu; comme il est écrit dans le prophète Isaïe : » Voici que j'envoie mon ange, etc. (2). » Voici comment saint Luc fait intervenir l'Ange qui parle à Zacharie : « Il con-

(1) Matth., I, 23.

(2) Marc, I, 1.

» vertira un grand nombre des enfants d'Israël au Seigneur » leur Dieu, et il le précédera (le Seigneur Dieu) dans l'esprit » et la vérité d'Elie (1). » Mais saint Jean, dont nous avons parlé plus haut, est le plus formel de tous.

IV. Quant aux autres écrivains sacrés, ils ne prêchent pas moins énergiquement la divinité du Christ, et leurs expressions donnent un nouvel éclat à ce qui se lit dans les évangiles. Paul, dans son épître aux Hébreux, l'appelle, c. 3, 5, 6, le Seigneur de sa maison, à la différence de Moïse, que, dans la même épître, il n'en appelle que le fidèle serviteur; c. 1, il l'appelle le *Fils de Dieu,* la splendeur de la gloire et la figure de la substance du Père; il l'appelle Dieu créateur de toutes choses, soit dans ce chapitre, soit c. 3, 4 : « Mais celui qui a » créé toutes choses est Dieu ; » il lui attribue l'éternité, l'immutabilité, la toute-puissance : « Jésus était hier, il est » aujourd'hui, il sera dans les siècles des siècles (2). Dans le » principe, Seigneur, vous avez fondé la terre, et les cieux » sont l'ouvrage de vos mains. Ils périront : pour vous, vous » demeurerez, etc. (3). » Rom., VIII, 32, il l'appelle le *propre* Fils de Dieu; Coloss., I, 16 : « Tout a été créé par lui et en » lui, dit-il, et il existe avant toutes choses, et tout subsiste en » lui-même; » I Tim., III, 16, il l'appelle « Dieu se mani- » festant dans la chair, » et dans celle aux Rom., IX, 5, « un » Dieu béni dans les siècles des siècles; » dans celle à Tite, II, 13, il l'appelle le *grand Dieu;* dans celle aux Philipp., II, 6 : « Qui, étant l'image de Dieu, n'a point cru que ce fût pour » lui une usurpation d'être égal à Dieu. » Saint Pierre déclare nettement aussi que le Christ est avec Dieu le Père, ce Dieu suprême que, dans les Ecritures, on appelle Jéhovah; car c'est à lui qu'il rapporte ces paroles du Ps. 33 : « Goûtez et voyez » combien le Seigneur est doux, » disant : « Si cependant » vous goûtez que le Seigneur est doux, vous approchant de » lui qui est la pierre vivante, etc. (4); » il rapporte aussi au Christ ce qui se lit dans Isaïe, VIII, 13 : « Sanctifiez le » Seigneur des armées lui-même, » disant : « Sanctifiez le

(1) Luc, I, 16, 17.

(2) Hébr., XIII, 8.

(3) Ibid., I, 10.

(4) I Pierre, II, 3.

» Seigneur Jésus-Christ dans vos cœurs (1). » Saint Jude peint sous les plus vives couleurs les *hérétiques* « qui changent la » grâce *de notre Dieu* en une licence de dissolution, et qui re- » noncent à Jésus-Christ, notre unique Maître et notre » Seigneur (2); » et, v. 5, il nous montre Jésus-Christ qui existe avant toutes choses et qui exerce le pouvoir souverain : « Qu'après que Jésus eut sauvé le peuple en le tirant de » l'Egypte, il fit périr ensuite ceux qui furent incrédules. Il » retient, liés de chaînes éternelles dans de profondes ténèbres, » et réserve pour le grand jour du jugement les anges qui » n'ont pas conservé leur première dignité, mais qui ont » quitté leur propre demeure. » C'est aussi ce qu'enseigne çà et là saint Jean, appelant Jésus-Christ « la vie éternelle qui » était dans le Père et qui s'est montrée à nous, le Verbe de » vie, le vrai Dieu (3); dans l'Apocalypse, il l'appelle « l'alpha » et l'oméga, le principe et la fin, le Seigneur des domi- » nations, le Verbe de Dieu (4). » L'Apôtre appelle aussi l'incarnation « un grand mystère, le mystère caché en Dieu aux » siècles, etc. (5). »

De ces prémisses découle l'argument suivant, auquel n'échapperont jamais ni les sociniens, ni les unitaires, ni les rationalistes : Le Christ s'est présenté, s'est donné lui-même pour le propre Fils de Dieu en maintes circonstances et pour plusieurs raisons; il a opéré ses miracles pour prouver la vérité de son assertion; c'est pour elle qu'il est mort, il l'a scellée de son sang. Il l'a inculquée aux Juifs et à ses disciples; c'est de sa divinité réelle proprement dite que les Juifs et ses disciples entendirent les paroles dont il se servait; les évangélistes et les autres écrivains sacrés ont soutenu qu'il était bien réellement Dieu, et ils posent la profession de cet article comme le fondement principal de la foi qu'il a prêchée. Donc, ou il faut admettre que Jésus-Christ est réellement, proprement Dieu, ou il faut renoncer au christianisme, qui tout entier repose sur ce principe.

(1) Ibid., III, 15. Il faut observer ici qu'il appelle formellement le Christ *Seigneur Dieu,* d'après le texte grec.

(2) v. 4. Le Christ est encore ici formellement appelé Dieu, et, dans le grec, *Seigneur Dieu.*

(3) I ép. I, 2, v, 20.

(4) I, 8, XIX, 16, 13.

(5) Coloss., I, 26.

J'ai dit : *Ou il faut renoncer au christianisme tout entier*, parce que la religion chrétienne, quelque étendue qu'elle soit, suppose et emporte nécessairement cet article ; la réconciliation et la réintégration de l'homme tombé le demande ; l'office de médiateur et de rédempteur, rempli par Jésus-Christ, le demande aussi ; la dispensation de la grâce, des sacrements, et surtout de l'Eucharistie, le demande ; c'est aussi ce qu'exige la résurrection future des morts (1). Certes, les sociniens et les rationalistes effacent d'un trait tous ces dogmes. Dès lors, plus d'espoir ; tous les motifs qui nous portent à aimer et à honorer Dieu disparaissent. Aussi les ariens, les sociniens et les rationalistes sont-ils considérés parfois comme des déistes ou semi-déistes, puisqu'ils conservent à peine une ombre de christianisme (2).

Nous pourrions faire valoir ici la tradition constante et universelle de l'Eglise sur ce point ; mais comme nous en avons développé les principaux points dans le traité de la Trinité (3), où nous avons mis en relief des preuves admirables tirées de la profession de foi publique des chrétiens, des symboles de notre croyance, des instructions adressées aux catéchumènes, de la confession des martyrs, de l'aveu et du consentement même des hérétiques, des Juifs et des païens, nous n'aurons garde de les répéter ici, vu surtout que cette proposition a été plus longuement développée que ne le comporte le but que nous nous sommes proposé (4).

Objections.

I. *Obj.* Le Christ représentait Dieu sur la terre en qualité d'envoyé ; il représentait la personne même de Dieu ; il parlait au nom de Dieu ; il en revendiqua pour lui le nom, la dignité

(1) Voy. ce que nous avons dit, traité de Dieu créateur, part. III, c. 7, prop. 2.

(2) La religion chrétienne, dans leur système, n'est que la religion naturelle enveloppée de mythes et de formes bibliques, comme le furent aussi le polythéisme et l'idolâtrie, qui, d'après eux, ne sont que la religion naturelle enveloppée dans des mythes poétiques. Et la seule différence qu'il y a entre le christianisme et le polythéisme, c'est que les mythes sont différents, de même que les formes et les symboles.

(3) C. 3, prop. 2.

(4) Voy. Prud., Maran, Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ prouvée par l'Ecriture et la tradition, Paris, 1746, liv. I, part. II, c. 1 suiv. Il y recueille tous les passages du Nouveau-Testament qui établissent la divinité de Jésus-Christ, comme dans les liv. II, III et IV, il réunit toutes les preuves tirées de la tradition.

et les propriétés; il exigeait tous les devoirs de la foi, de l'espérance et de la charité; il voulut être adoré comme Dieu, et il le fit bien plus légitimement que les anges qui apparurent aux hommes sous l'Ancien-Testament, puisqu'il représentait la personne de Dieu d'une manière bien plus digne et plus éclatante qu'eux. Or, ce canon une fois admis, tout ce que font valoir les chrétiens catholiques pour établir la divinité du Christ tombe de soi. 2. Si, en effet, l'Ange put dire dans le buisson ardent : « Je suis celui qui suis; » s'il put affirmer : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de » Jacob; » s'il voulut qu'on lui rendît le culte suprême, s'il revendique pour lui les propriétés divines sans être réellement Dieu, sans qu'il fût réellement Dieu, ou bien il faut imaginer qu'il avait une double nature, à bien plus forte raison le Christ, en sa qualité de vicaire et de représentant de Dieu, put-il en dire autant de lui, le proposer à la croyance des Juifs et de ses disciples, et le recommander aux écrivains sacrés, sans pour cela être réellement Dieu. Donc :

Rép. N. A. En effet, 1. jamais le Christ ne se donna pour le simple représentant de Dieu ou de la personne de Dieu; il se donne toujours pour le Fils unique de Dieu, envoyé dans ce monde *par le Père* pour l'éclairer et le sauver, et c'est toujours dans ce sens que les écrivains sacrés parlent de lui. 2. Les Ecritures ne nous dépeignent nulle part le Christ comme un Dieu *non engendré;* elles nous le représentent toujours comme le Fils de Dieu, Dieu de Dieu; 3. elles lui attribuent l'immensité, la toute-puissance, l'éternité et les autres attributs divins, mais comme les recevant tous du Père; 4. elles nous disent qu'il est partout, mais qu'il vient avec le Père à ceux qui l'aiment; 5. elles nous disent qu'il a créé le ciel et la terre, mais qu'il est le Verbe par lequel ils furent créés, qu'il était avant la création du monde, savoir, dans le sein du Père. Or, si le Christ se fût attribué le nom et les propriétés de Dieu, en tant que son légat et le représentant de sa personne, il aurait dû se les attribuer d'une manière absolue, et ne jamais se distinguer de Dieu ou du Père. Cette observation seule ruine le système des sociniens et des rationalistes. Mais nous ajouterons encore que les Ecritures nous disent du Christ des choses telles, que ce serait le comble de l'impiété que de les appliquer au Père, que nos adversaires regardent seul comme le Dieu souverain, et qui pourtant confirment la divinité du Christ.

Comme *V. G.* lorsqu'elles nous enseignent qu'il est descendu du ciel, qu'il y est monté, que c'est *par lui* que tout a été créé, et que, lorsqu'il ressemblait à Dieu, qu'il était l'égal de Dieu, il prit la forme d'un esclave, il se fit homme. Les paroles du Christ ne conviennent pas non plus au Père : « Je suis dans le » Père, et le Père est en moi ; le Père et moi ne sommes » qu'un ; j'ai quitté mon Père, et je suis venu dans le monde ; » je quitte de nouveau le monde, et je m'en vais à mon Père. » Je suis descendu du ciel, non pas pour faire ma volonté, » mais bien pour faire la volonté de mon Père qui m'a » envoyé, » et une foule d'autres paroles de ce genre. On ne doit donc pas s'imaginer que le Christ parle aux hommes comme un ange qui représente Dieu, et qui parle aux hommes au nom de Dieu ; non, il leur parle comme étant l'égal de Dieu et engendré de lui (1).

Rép. 2. En admettant, même avec nos adversaires, comme une chose vraie, il en est pourtant un grand nombre qui le nient énergiquement, que le Fils se soit jamais montré aux patriarches de l'ancienne loi, que ce soit toujours un ange qui leur ait apparu (2), il y a une très-grande différence entre l'Ange messager de Dieu et le Christ ; il en est même un grand nombre. Il n'est jamais question, dans ces missions des anges, de l'union de la nature divine à la nature angélique, et nulle part on n'attribue les propriétés divines à l'Ange, ni à Dieu celles

(1) Voy. Maran, ouv. cit., l. c., c. 20, § 2.

(2) Voy. Hengstenberg, Christologie de l'Anc.-Test., p. I, c. 3, p. 219 suiv., bien que nous n'admettions pas toutes les opinions de cet auteur, puisqu'en sa qualité de protestant il pose en thèse générale que, par l'*ange Jéhovah,* ou de l'*alliance,* on désigne toujours la seconde personne de la Trinité, d'où il veut conclure que le culte que les chrétiens rendent aux anges ne repose pas sur la Bible. Or, nous examinerons ce sentiment en traitant du culte des saints.

Au reste, les anciens admirent généralement que le Verbe du Père se montra aux patriarches de l'Anc.-Test., comme l'atteste le I syn. d'Ant., dans sa lettre à Paul de Samosate, citée par Colet, S. J., Coll. des conc., Venise, vol. I, p. 866-70; Justin M., Dialog. avec Tryph., n. 126, édit. Bénéd., Apolog., 1, n. 63 ; l'auteur des Constit. apostol., l. V, c. 20, cité par Cotelier, t. I, p. 325 suiv.; Irénée, Cont. hérés., l. IV, c. 7, § 4, éd. Mass.; Théophile, l. II, n. 22, Biblioth. PP., éd. Ven., t. II; Clément d'Alex., Pédag., l. I, c. 7, éd. Pott., t. I, p. 131 et suiv.; Tertullien, Cont. Praxéas, c. 16, éd. Rig.; Cyprien, Cont. les Juifs, l. II, c. 5, 6 ; Hilaire, de la Trin., l. IV, §§ 3 et suiv., éd. Bénéd.; Eusèbe, Démonst., liv. V, c. 10 ; Cyril. Jérusal., Catéch., XII, n. 13, éd. Toutt.; Cyr. d'Al., sur l'Exode, l. I, édit. d'Aubert, tom. I, p. 262 ; Jean Chrysost., hom. 58, sur la Gen., n. 3 ; Amb., de la Foi et de la grâce, édit. Bénéd., tom. II, p. 460 ; Théodoret, sur l'Exode, interrog. V, éd. Sismond, t. I, p. 78, et une foule d'autres, jusqu'à saint Augustin. Voilà donc le principal fondement des sociniens ruiné.

de l'Ange. Car, bien que l'Ange, lorsqu'il représente la personne de Dieu, se dise le créateur du ciel et de la terre, il n'est dit nulle part que Dieu se soit servi d'un ange pour créer le ciel et la terre. Nulle part on ne dit de l'Ange qu'il a deux natures dans une seule personne, comme on le dit du Christ, que les Ecritures nous présentent comme Dieu manifesté dans la chair, le Verbe fait chair et qui a habité parmi nous, Dieu qui s'est acquis l'Eglise par son sang, et une foule de semblables choses qui se voient dans le grand mystère de l'Incarnation. A quelque point de vue donc que l'on considère le système des sociniens, on voit qu'il est absurde et qu'il est incompatible avec les fondements bibliques, et encore plus avec la tradition (1).

II. *Obj*. La cause pour laquelle le Christ est appelé Fils de Dieu, ce n'est pas, d'après les Ecritures, parce que sa nature est identique à la nature divine du Père; c'est, nous disent-elles, ou à cause de sa conception merveilleuse d'une vierge, ou à cause de sa résurrection et de sa gloire. 1. En effet, Luc, I, 38, l'Ange adressant la parole à la vierge Marie, lui dit : « Le » Saint-Esprit viendra en vous, et le Très-Haut vous couvrira » de l'ombre de sa toute-puissance; *c'est pourquoi* l'enfant » qui naîtra de vous sera saint, et on l'appellera Fils de Dieu. » Donc la première cause, dit Creille, pour laquelle Jésus est appelé Fils de Dieu, c'est parce qu'il fut conçu et engendré, sans l'intermédiaire de l'homme, par la seule puissance et l'efficacité de Dieu, et que, par conséquent, il n'eut pas d'autre Père que Dieu (2); dans le même sens, ajoute Kuinoël, qu'Adam, Luc, III, 38, est appelé *Fils de Dieu* (3). 2. L'Apôtre nous fait connaître la seconde cause pour laquelle le Christ est appelé Fils de Dieu, soit Act., XIII, 32, où il dit que sa résurrection fut prédite en ces termes : « Vous êtes mon Fils; je vous ai » engendré, » soit au commencement de l'épître aux Romains, où il dit : « Touchant son Fils, qui lui est né, selon la chair, » du sang et de la race de David, qui a été prédestiné pour » être le Fils de Dieu dans une souveraine puissance, selon » l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts, » touchant Jésus-Christ Notre-Seigneur (4). » 3. Le Christ

(1) Voy. Maran, l. c.

(2) Liv. I, d'un seul Dieu Père, c. 31, Biblioth. des FF. de Pologne, Irénopol., 1656, t. IV.

(3) Comment. sur les livres du Nouv.-Test., t. II, sur ce pass.

(4) Id., 3, 4.

lui-même nous fait connaître la troisième cause pour laquelle il est appelé Fils de Dieu, saint Jean, X. C'est parce qu'il a reçu du Père sa mission et qu'il a été sanctifié par lui ; car, lorsque les Juifs, poursuit Creille, l'accusent de blasphémer, parce que, n'étant qu'un homme, il veut se faire passer pour Dieu, voici la réponse qu'il leur fait : « N'est-il pas écrit dans » votre loi : Parce que j'ai dit, vous êtes des dieux ? S'il a » appelés dieux ceux à qui s'est fait entendre la parole de » Dieu, et l'Ecriture ne peut pas être violée, quel est donc, » d'après vous, celui que le Père a envoyé dans le monde et a » sanctifié, puisque vous m'accusez de blasphème, parce que » j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu ? » Telle est la raison que le Christ fait valoir pour démontrer que c'est à bien plus juste titre qu'il s'appelle Fils de Dieu, que les anciens juges furent autrefois appelés *dieux*, attendu que c'est le Père qui l'a sanctifié et qui l'a envoyé. Certes, si le Christ eût été ce Dieu souverain, si le Père l'eût éternellement engendré de son essence, et s'il eût été Fils de Dieu pour cela, comment se fut-il fait qu'il n'en eût pas parlé en cette circonstance ? Car s'il était une circonstance où il devait en parler, c'était dans celle-là (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Si l'Ange se fût servi de la particule *c'est pourquoi* pour indiquer la cause pour laquelle il est appelé *Fils de Dieu, C.* s'il s'en est servi pour exprimer la cause pour laquelle il convenait que le Fils de Dieu fût conçu et naquît ainsi, *N.* Car en admettant que la particule *ideoque* soit ici causale (2), il reste à examiner quelle est la chose dont elle exprime la cause. Or, comme l'Ange a déjà dit à Marie : « Voici que vous concevrez et que vous enfan-» terez un Fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera » grand, et on l'appellera le Fils du Très-Haut (c'est-à-dire » il sera) (3), et le Seigneur le placera sur le trône de David » son père, et il régnera éternellement dans la maison de

(1) Creille, l. c.

(2) Car la plupart des interprètes nient, et à bon droit, que la particule *ideoque* soit ici causale ; ils disent qu'elle est explicative, ainsi que l'exige le contexte, ce que ne nie pas Creille lui-même, l. c.; il convient qu'on peut traduire le mot *dio* par *etiam* (aussi).

(3) Il y a ici un hébraïsme, *vocabitur* pour *erit*, comme le démontre, par plusieurs exemples, Maldonat, à l'occasion de ce pass., et de l'autorité duquel pourtant abuse Creille.

» Jacob, et son règne n'aura pas de fin (1). » Il est évident que l'Ange annonce ici à la bienheureuse Vierge que le moment est venu où doivent s'accomplir les prophéties d'Isaïe, VII et IX, où il prédisait que l'*Emmanuel* naîtrait d'une vierge, et qu'il serait appelé *Admirable, Dieu, Fort,* etc., ou le Messie, Fils de Dieu, qui, à cause de cela, devait naître d'une vierge. Comme la bienheureuse vierge Marie tenait pour certain soit qu'elle enfanterait le Fils de Dieu, soit qu'elle demeurerait vierge, elle demandait à l'Ange comment se ferait tout cela. L'Ange lui en fait connaître le mode en lui disant que cela s'opérerait par le Saint-Esprit, qui viendrait en elle et qui la couvrirait de son ombre; revenant ensuite à ce qu'il avait dit de ce Fils qui devait naître, il conclut : « *C'est pourquoi* le » Saint qui naîtra de vous sera appelé (sera) le Fils de Dieu. » Comme s'il disait : Cette naissance est telle, que, d'après les prophéties, elle convient au Fils de Dieu. Car si l'Ange, après ce magnifique début, eût réduit toute la raison ou la cause de la filiation divine au mode ou à la manière dont devait s'accomplir la conception du Fils qui devait naître, il eût privé Marie de la notion brillante dont il avait illuminé son esprit, pour la rejeter dans l'incertitude et l'ignorance (2).

Ceci répond aussi à l'assertion mensongère par laquelle Kuincël prétend que le Christ est ici appelé Fils de Dieu dans le même sens qu'Adam est appelé, lui aussi, fils de Dieu, Luc, III, 38, comme ayant été immédiatement créé de Dieu. La matière étant différente, le sens doit aussi l'être; et, comme nous l'avons vu, les arguments qui militent en faveur d'Adam ne sont pas les mêmes que ceux qui militent en faveur de la nature divine du Christ; c'est donc vainement qu'on nous cite ici les paroles de saint Luc, III, puisqu'il n'y a aucun rapport, aucune liaison entre les deux passages.

Rép. 2. *N.* Insistant en effet sur les deux premiers textes, nous dirons que l'Apôtre ne conclut pas, de la résurrection et du sacerdoce du Christ, qu'il est le Fils de Dieu, qu'il est engendré du Père, et ce n'est pas dans ce sens non plus qu'il lui

(1) Luc, I, 31 suiv.

(2) Voy. ce que nous avons dit plus haut sur la tradition et l'opinion des Juifs à l'occasion de ces prophéties relatives à la divinité du futur Messie. Certes, les Pères, ainsi que nous l'avons fait observer dans le traité de la Trinité, déduisaient de là la divinité du Christ contre les ariens. Voy. Maran, l. c., p. 184 suiv.

applique les paroles du Ps. 2 : « Vous êtes mon Fils, je vous » ai engendré; » il conclut plutôt, au contraire, sa résurrection et son sacerdoce de ce qu'il est Fils de Dieu. L'Apôtre, en effet, ép. Hébr., I, 5, indépendamment de sa résurrection et de son sacerdoce, fait d'une manière absolue cette question : « Car, auquel des anges a-t-il jamais dit : Tu es mon fils, je t'ai » engendré aujourd'hui? » Ce n'est donc ni à la résurrection, ni au sacerdoce, comme cause, que l'Apôtre rapporte la dénomination de Fils de Dieu; c'est à la génération éternelle qu'il la rapporte; car autrement il n'eût pas démontré ce qu'il se proposait de prouver, savoir, que le Christ l'emporte en excellence sur l'Ange. Car il est absurde de dire que le Christ l'emporte sur l'Ange parce qu'il est ressuscité d'entre les morts, pendant qu'il n'en est pas ainsi des anges.

C'est pourquoi, dans les deux textes, on doit séparer ces premières paroles : *Tu es mon Fils,* de ces dernières : *Je t'ai engendré aujourd'hui,* de sorte que le sens soit : C'est pourquoi, parce que tu es mon Fils par génération éternelle, je t'ai établi prêtre, et ensuite je t'ai ressuscité, ou *je t'ai engendré,* parce qu'on peut, d'après la manière de s'exprimer des Ecritures, considérer la résurrection comme une nouvelle génération (1).

Quant aux paroles du même apôtre, Rom., I, elles admettent un double sens. Elles se rapportent en premier lieu, d'après la leçon grecque, à la déclaration ou à la manifestation de la nature divine du Christ (2); comme semble aussi le demander le texte qui suit, et où il est question de la nature divine du Christ; et dans ce sens l'Apôtre indique, par les paroles citées, que ce qui prouve la nature divine du Christ, c'est la puissance infinie de Dieu qui se montre dans l'effusion du Saint-Esprit. D'après la Vulgate latine, ces paroles de l'Apôtre se rapportent à l'humanité du Christ, et, dans ce cas, voici quel en est le sens : L'humanité du Christ fut prédestinée, ou l'incarnation fut décrétée de Dieu, de manière que nous devinssions des enfants d'adoption, d'après ce que dit l'Apôtre, Gal., IV, 4, où il enseigne ce dogme, savoir, que le Fils de Dieu est né de la femme pour répandre dans nos cœurs le

(1) Voy. Matth., XIX, 28, où la résurrection est appelée *régénération;* et l'Apôtre, Coloss., 1, 18, appelle le Christ *le premier-né d'entre les morts*. Voy. Maran, I p., c. 5, § 3.

(2) On peut très-bien traduire, en effet, les expressions grecques par *qui a été déclaré et démontré Fils de Dieu*. Voy. Tirin, sur ce pass.

Saint-Esprit, et dans le pass. cit., ép. Rom., où l'Apôtre nous enseigne que Dieu avait prédestiné l'humanité du Christ pour l'unir hypostatiquement au Verbe « dans la puissance, selon » l'Esprit de sanctification, par la résurrection de Notre-» Seigneur Jésus-Christ d'entre les morts, » c'est-à-dire pour répandre le Saint-Esprit, que nous recevons par la résurrection de Jésus-Christ (1). Ces deux sens sont conformes à la vérité catholique.

Rép. 3. *N*. Puisque ce n'est que pour repousser le crime de blasphème que lui imputaient les Juifs, parce qu'il se disait le Fils de Dieu, qu'il met en avant la mission et la sanctification, c'est-à-dire ce qu'il devait faire en sa qualité de Messie, argumentant du moins au plus. Au reste, non-seulement il revendique pour lui le nom de Fils de Dieu, mais il en revendique aussi la qualité, et il se dit si bien Dieu par nature, *qu'il est lui-même dans le Père et que le Père est en lui;* et il est indubitable que celui en qui est le Père, et qui est dans le Père, soit le vrai Fils, le Fils éternel de Dieu. Ces paroles : « Je suis » dans le Père, et le Père est en moi, » ont la même valeur que celles-ci : « Et je suis le Fils de Dieu. » Et pour le prouver, il renvoie les Juifs à ses miracles : « Si je ne fais pas, » dit-il, les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi; et si » vous ne voulez pas croire en moi, croyez à mes œuvres, » pour que vous sachiez et que vous croyiez que le Père est » en moi et que je suis dans le Père. » Et comme les Juifs le comprenaient parfaitement, ils voulurent le lapider. La supposition de Creille est donc fausse, lorsqu'il prétend que le Christ ne dit point ici qu'il est le Dieu souverain et qu'il est engendré de la substance même du Père (2).

I. *Inst*. Ce que dit l'Apôtre, I Cor., XV, 24, est incompatible avec la nature divine en Jésus-Christ; voici ses paroles : « Et » alors viendra la consommation de toutes choses, lorsqu'il » aura remis son royaume à son Dieu et au Père, et qu'il aura » détruit tout empire, toute domination et toute puissance. » Car il doit régner jusqu'à ce que le Père lui ait mis sous ses » pieds tous ses ennemis... Et quand il dit que tout lui est » soumis, il est indubitable qu'il faut en excepter celui qui lui » a assujéti toutes choses; alors le Fils lui-même sera assujéti

(1) Voy. Maran, ouv. cit., l. I, part. II, c. 21, § 7.

(2) Voy. Maran, l. cit., § 6.

» à celui qui lui aura assujéti toutes choses, afin que Dieu soit » tout en tous. » Ceci prouve que le Christ n'est pas le Dieu souverain, 1. parce qu'il livrera son royaume à son Père, tout comme, dit Creille, un général remet au roi, après la guerre, le pouvoir qu'il avait reçu de ce même roi au commencement, pour la poursuivre jusqu'à la fin; 2. parce que le Fils de Dieu sera soumis un jour à celui qui lui avait tout soumis, savoir, au Père. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première assertion, *N.* que, d'après l'Apôtre, le Christ doive remettre son pouvoir au Père, comme le fait un général à la fin d'une guerre qu'il avait été chargé de conduire. Le Christ remettra en effet l'empire à son Père, en tant que cet empire lui est commun et avec le Père et avec le Saint-Esprit. Dans le sens de Creille, le royaume du Christ aurait un terme; or, l'Ange s'adressant à la bienheureuse Vierge, lui atteste que son royaume sera éternel, « qu'il n'aura » pas de fin. » C'est pourquoi les paroles de l'Apôtre : « Jus- » qu'à ce qu'il place ses ennemis, etc., » confirment et expriment formellement ce que quelques personnes auraient peut-être pu révoquer en doute, c'est que le Christ doit régner au milieu de ses ennemis, et qu'il doit assujétir toutes les puissances et les principautés. Or, il était inutile d'affirmer qu'il régnerait après avoir subjugué ses ennemis, puisqu'il est évident que la splendeur de son royaume sera plus grande alors.

Rép. 2. *D.* Le Christ sera soumis au Père, en tant que chef de l'Eglise, avec son corps mystique tout entier, à savoir, avec le nombre complet des élus, *C.* lui personnellement, *N.* Car il découle de cette soumission future du Fils, qu'il n'est pas encore soumis au Père; et d'après ce qu'on nous dit aujourd'hui qu'il ne lui est pas soumis, nous en concluons comment il lui sera soumis un jour. La seule cause pour laquelle le Fils n'est pas encore soumis au Père, c'est parce que tous ses membres ne lui sont pas encore soumis. Car ce corps croît encore « par l'augmentation que Dieu lui donne (1); » car il est encore besoin de pasteurs et de docteurs « pour travailler » à la perfection des saints... pour l'édification du corps de » Jésus-Christ (2). »

(1) Coll., II, 19.
(2) Ephés., IV, 12.

II. *Inst.* Or, d'après l'Apôtre, Hébr., I, tout ce qui est dit du Christ ne lui est point essentiel; c'est le Dieu souverain qui le lui a communiqué. Car, après avoir enseigné que le Christ, après avoir purifié lui-même nos péchés, s'est assis à la droite de Dieu au plus haut des cieux, il ajoute, V, 4 et suiv. : « Etant aussi élevé au-dessus des anges que le nom qu'il a » reçu est plus excellent que le leur, qu'il est plus grand, » plus parfait. Car, quel est l'ange à qui Dieu ait jamais dit : » Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui? Et » ailleurs : Je serai son Père, et il sera mon fils. » Mais 1. ce qui s'obtient par la génération divine proprement dite ne peut pas se redemander, comme on en trouve la confirmation dans les paroles suivantes : « *Je serai* son Père, etc.; » comme ces paroles sont au futur, elles prouvent qu'il ne s'agit point ici d'une chose de ce genre, d'une chose qui soit propre au Dieu souverain, d'autant mieux que, dans leur sens premier ou naturel, elles s'appliquent à Salomon, figure du Christ, comme on le voit par le II Rois, VII, 14, et par plusieurs autres passages; mais Salomon ne peut pas être le type du Christ quant à sa génération (1). 2. Les mots, « par qui il a fait les siècles, » ne combattent pas ce sens; car, comme l'observe Grotius, ces mots *par lequel* signifient *à cause duquel,* et indiquent la cause finale; les anciens rabbins croyaient, en effet, que Dieu avait créé le monde à cause du Messie (2). 3. Aussi l'Apôtre appelle-t-il le Christ *splendeur de la gloire* et *figure* (ou caractère) de la substance divine, comme il l'appelle ailleurs l'image du Dieu invisible; or, la splendeur, ou celui en qui brille la gloire de Dieu, et l'image de Dieu, ne peut être numériquement de la même substance que Dieu, qu'à la condition d'être sa splendeur et sa gloire (3). Donc :

Rép. D. A. Dans la nature humaine, *C.* dans la nature divine, *N.* Quant à la première preuve, *D.* sous un seul et même rapport ou dans la nature divine, *C.* dans la nature humaine, *N.* Le Christ devint héritier dans la nature humaine, parce que, comme Dieu, il avait été engendré de toute éternité. Cette exaltation, cet héritage lui convient donc à un double point de vue, et à cause de sa filiation divine et à cause de ce

(1) Creille, ouv. cit., c. 30, p. 58.

(2) Voy. Crit. sacr., t. VIII, sur ce pass.

(3) Creille, ouv. cit., argum. 30, p. 51.

qu'il souffrit dans la nature qu'il avait prise. Et, de cette manière, tout ce que Paul dit de l'une et l'autre nature s'accorde parfaitement, et les textes cités, comme ce qui est dit de Salomon comme type du Christ, s'accordent aussi parfaitement avec la doctrine catholique.

Rép. 2. *N.* Que l'interprétation de Grotius soit fausse, c'est ce que prouvent, 1. toutes les règles de l'interprétation dont il ne tient aucun compte, lorsqu'il prétend que le mot *par lequel* signifie la même chose que *à cause duquel,* quand tant de passages de l'Ecriture attestent que c'est par le Christ qu'il a tout créé (1) ou par son Verbe (2); 2. le contexte; car l'Apôtre écrit ici du Christ, qu'au commencement il a jeté les fondements de la terre, et que les cieux sont l'œuvre de ses mains; puis, comment aurait-il pu tout porter par la puissance de son Verbe, s'il n'avait pas tout créé par ce Verbe? 3. Parce que les rationalistes bibliques rejettent eux-mêmes cette interprétation imaginaire (3).

Rép. 3. *N.* Mais il l'appelle la splendeur de la gloire et la figure de la substance *du Père* et non de *Dieu.* Ces paroles ne sont que l'explication du nom *du Fils.* Or, il est nécessaire que le Fils soit coéternel au Père, qu'il lui soit consubstantiel. Et c'est ce qu'établissent admirablement ces paroles. Car la splendeur est de même nature que la gloire, et elle est coéternelle à la lumière de laquelle elle découle; quant à *la figure,* ou, comme il le dit gratuitement, *le caractère de la substance* désigne le Fils lui-même, en qui est imprimé comme dans un sceau toute la substance du Père, de sorte qu'il en est l'image très-parfaite. Tout cela est nécessaire à la véritable notion du Fils, quoiqu'il n'y ait rien là de la nature ou de la condition d'une chose créée (4).

Et si l'Apôtre, Coloss., I, 15, appelle le Christ *l'image du Dieu invisible,* il l'appelle aussi *le premier-né d'entre toutes les créatures,* en tant, comme il l'ajoute, V, 16 et suiv., « qu'en lui tout a été créé dans le ciel et sur la terre, les choses » visibles et invisibles... tout a été créé par lui et en lui. Et il » est avant toutes choses, et tout est en lui. » Ces paroles nous

(1) Coloss., I, 16; Apoc., IV, 11.

(2) Jean, I, 3.

(3) Voy. Rosenmuller, sur ce pass.

(4) Maran, liv. c., c. 10, § 2.

démontrent que le Fils a la même nature que le Dieu souverain, et il est évident que l'Apôtre prend ici le nom de Dieu dans le même sens qu'il l'attribue au Père, duquel la génération seule distingue le Fils. Les arguties de Creille sont, par suite, sans fondement (1).

CHAPITRE II.

NATURE HUMAINE DU CHRIST.

Ceux qui combattirent la nature humaine de Jésus-Christ sont antérieurs à ceux qui attaquèrent sa divinité, et ils pensaient qu'il est indigne de Dieu de s'abaisser jusqu'à prendre notre nature faible et infirme (2). Ces anciens hérétiques, toutefois, ne se suivirent pas dans les voies de l'erreur sur ce point. Les uns tombèrent dans les plus graves erreurs sur la chair du Christ, les autres sur son âme, ou sur l'origine et les propriétés de l'une et de l'autre.

On donne le nom commun de *docètes* (3) à ceux qui s'élevèrent contre la chair du Christ et son origine. Or, parmi ces docètes, les uns nièrent la vérité même de la chair, y substituant purement un *fantôme* de chair; d'autres ne refusèrent à cette chair que les *qualités* ou *propriétés* véritables de la chair (4). Toutes les sectes gnostiques admirent le *docétisme,* et ces diverses sectes errèrent à la fois et sur la nature de la chair du Christ et sur ses qualités, comme aussi sur son origine; car ils attribuaient au Christ une chair ou un corps aérien tiré des astres et des substances supérieures du monde, et qui avait passé par Marie comme l'eau passe par un canal, Aussi les *phantasiadocètes,* les *phantasiastes,* les *manichéens,*

(1) On peut voir les autres objections, au moins les principales, dans le traité de la Trinité, n. 43 suiv., ou n. 166 suiv., où nous avons parlé de la Trinité des personnes et de la divinité du Verbe. Voy. aussi Pétau, Incarn., liv. XVI, c. 1-5, comme aussi Trinité, tout le liv. III, contre Creille.

(2) Le but principal de saint Jean, dans ses deux premières épîtres, c'est de les réfuter. Saint Irénée fait remonter ces erreurs à Simon le Magicien. Voy. l. I, Cont. les hérésies, c. 12 suiv., éd. Mass.; voy. aussi l. V, c. 18.

(3) Ainsi appelés de *doxéo* (*paraître, ressembler*).

(4) C'est ce qu'avait déjà remarqué Tertullien, liv. de la Résurr. de la chair, c. 2 : « Ils errèrent d'abord sur la chair du Christ, en niant *la vérité,* comme » Marcion et Basilides, ou les qualités qui lui sont propres, selon les hérésies » de Valentin et d'Apelles. »

les *priscillianistes* n'attribuaient-ils au Christ qu'une apparence de corps et de chair ; les disciples de Bardesane, de Basilides, d'Apelles, de Paulicien (1), imaginèrent un corps céleste qui fut produit par Marie. Dans les derniers temps, les anabaptistes, les quakers, Borignonia, Poiret et plusieurs autres, marchant presque sur les traces des gnostiques, ont attribué au corps du Christ je ne sais quoi de céleste (2).

D'autres hérétiques, marchant dans une voie opposée, ont admis dans le Christ la chair seule sans l'âme, tel que la plupart des ariens ; d'autres pensèrent que le Verbe avait pris une âme, mais une âme dénuée de raison ou d'esprit, tel qu'Apollinaire et ses disciples, desquels écrivait justement saint Augustin : « Voyez quelle absurdité, quelle folie inad-» missible. Ils veulent qu'il ait une âme irrationnelle, et ils » lui refusent une âme raisonnable ; ils lui reconnaissent une » âme animale, et ils lui refusent une âme humaine (3). » Les apollinaristes joignirent plus tard à cette erreur d'autres erreurs (4). Les hérétiques qui soutinrent que Jésus avait été engendré par Joseph et qu'il était né de Marie, comme naissent les autres hommes, errèrent aussi sur la nature humaine du Christ, ou plutôt sur son origine. Tels sont Cérinthe, Carpocrate, les ébionites et leurs assècles. Les rationalistes ont arraché de la poussière, où elle gisait, cette erreur et l'ont fait revivre, considérant comme un mythe sacré la naissance du Christ de la Vierge, lequel mythe est fondé sur la croyance des Juifs et sur les oracles des prophètes, et imaginé dans les siècles postérieurs, ou tout au moins fondé sur certains événements ayant tout l'apparence de miracles (5).

(1) Voy. Pétau, Incarnat., l. I, c. 4, où il décrit toutes ces hérésies.

(2) Voy. sur ceci Cotta à Gerhard, Lieux théolog., t. III, p. 406, diss. 1, p. 13, suiv., IV, 17 suiv.

(3) Traité XLVII, sur saint Jean, n. 8. Saint Epiphane traite de l'hérésie des apollinaristes, hérés. 77, éd. Pét., où il rapporte qu'ils donnent au Christ une âme (*animam*), et non pas un esprit (*mentem*).

(4) Pétau réfute l'erreur des apollinaristes d'après saint Epiphane et Théodoret, l. I, c. 7. Cependant, Noël Alex. prétend, Hist. de l'Eglise, siècle IV, c. 3, art. 14, que si on en retranche l'erreur principale d'après laquelle Apollinaire prétendait que le Verbe, dans le Christ, supplée à l'âme, les autres erreurs sont plutôt l'œuvre de ses disciples que la sienne.

(5) Tel Wegscheider, § 123. Tel est aussi le sentiment de de Vettz, de la Relig. et de la théol., p. 186 ; il y explique ce qui est écrit de la conception du Christ par l'opération du Saint-Esprit et de sa naissance de la vierge Marie, d'une formule symbolique exprimant que la religion vient de Dieu et est

Comme il serait fort ennuyeux de réfuter une à une toutes ces hérésies, qui l'ont été déjà pour la plupart, nous nous proposons surtout d'établir deux choses : la première, c'est que le Christ a la nature humaine dans sa plénitude, et de ce principe général nous tirerons, contre toutes les erreurs qui attaquent cette intégrité, les vérités qui réfutent chacune d'elles, comme autant de corollaires; la seconde chose que nous établirons, c'est la conception surnaturelle du Christ, qui fait que la bienheureuse Marie est demeurée toujours vierge. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le Verbe divin a pris la nature humaine consubstantielle à la nôtre, entière et parfaite.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par le concile de Chalcédoine, qui définit que le Christ « est parfait dans » l'humanité, qu'il est vrai Dieu et vrai homme, composé » d'un corps et d'une âme, qu'il nous est consubstantiel selon » cette même humanité, et *qu'il nous ressemble en tout, moins* » *le péché* (1). » On le voit aussi par le symbole de saint Athanase, où il est dit du Christ « qu'il est Dieu parfait et » homme parfait, composé d'un corps humain et d'une âme » raisonnable. » Voici comment nous établissons cet article de foi :

Non-seulement les saintes lettres appellent très-souvent le Christ *homme* et *Fils de l'homme,* mais elles lui attribuent constamment et toujours ce qui constitue indubitablement la vérité de la nature humaine. Elles parlent, en effet, de sa conception, de sa naissance, de sa généalogie et de tout ce en quoi consiste sa vie mortelle, de sa mort, de sa sépulture et de sa résurrection. Tout ceci, assurément, est d'un homme véritable.

comme un symbole du caractère divin du Christ Jésus, vu que la raison ne saurait admettre que le plus parfait de tous les hommes, Jésus-Christ, ait été produit par une conception surnaturelle différente de celle par laquelle sont conçus les autres hommes. Telle est aussi la croyance de Paulusius, relativement à la conception du Christ par l'opération du Saint-Esprit et à sa naissance d'une vierge, comm. IV Evang.; il y dit que Marie s'abandonna à un jeune homme qui se donna faussement pour un ange, lui promettant qu'elle enfanterait le Messie. Tel est aussi le sentiment des autres rationalistes protestants d'Allemagne. Voy. Albert, ouv. c., t. I, prol., § 14.

(1) Act. 5, Collect. conc., Hardouin, t. II, col. 455.

Telle est aussi la croyance des saints Pères, qui non-seulement confirment la vérité catholique contre tous ceux qui l'attaquent, mais qui, en outre, réunissent tous les arguments propres à la démontrer; ils la prouvent 1. en établissant que si le Christ manquait de l'une des deux parties constitutives de l'humanité, il ne serait pas un vrai homme; 2. par la fin de l'incarnation et le dessein de Dieu, qui a voulu racheter l'homme par l'homme; 3. parce que le Christ a dû être médiateur, et par suite vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel à l'un et à l'autre; 4. enfin, parce qu'il fallait délivrer l'homme tout entier et dans sa plénitude, et que, par suite, il fallait se faire homme. Pétau rapporte et développe longuement leurs témoignages (1). A ces preuves se joignent les symboles, les professions de foi et les définitions des conciles, que nous avons déjà citées, ou que nous citerons lorsque nous combattrons les nestoriens et les eutychiens, et que nous démontrerons qu'il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ. Les saintes lettres et la tradition divine s'accordent donc à dire que le Verbe de Dieu a pris la nature humaine, consubstantielle à notre nature, entière et parfaite. Voici ce qui découle de cette démonstration générale.

COROLLAIRE I.

La chair du Christ est vraie, solide et réelle; ce n'est pas une chair fantastique, apparente, supposée, imaginaire.

Car si le Verbe n'avait pas pris une chair de ce genre, on ne pourrait pas dire et le Christ ne nous serait nullement consubstantiel. Le Christ a nettement prouvé lui-même que sa chair était une chair véritable, lorsqu'il disait à ses disciples, Luc, XXIV, 39 : « Voyez mes pieds et mes mains, c'est bien » moi-même; touchez et voyez : les esprits n'ont ni chair ni os » comme vous voyez que j'en ai; » mais selon que raisonnait admirablement saint Augustin : « Si le corps du Christ était » un fantôme, le Christ trompa; et s'il trompa, il n'est pas la » vérité. Or, le Christ est la vérité. Donc son corps n'était » pas fantastique (2). » Saint Irénée, l. III, c. 18 et 20; Tertullien, livre de la Chair du Christ, chapitre 5; saint Epiphane, hérés. 77, n. 25, etc., et plusieurs autres Pères

(1) De l'Incarn., l. V, c. 11, §§ 7 suiv.
(2) Liv. LXXXIII, qq., quest. 14.

avaient déjà formulé le même raisonnement bien avant saint Augustin.

Objections.

Obj. Les Ecritures n'admettent pas que le Christ ait pris une chair véritable, 1. car elles affirment que le Christ n'eut qu'une image de la chair et de l'homme; l'Apôtre dit en effet, Philipp., II, 7 : « Il s'est abaissé jusqu'à prendre la » forme d'un esclave, il est devenu semblable aux hommes, » et il a été regardé comme un homme ; » et dans l'épître aux Rom., VIII, 3 : « Dieu envoya son Fils sous les traits de la » chair du péché. » 2. Et ceci s'accorde avec ce que dit le même apôtre, I Cor., XV, 50 : « La chair et le sang ne » peuvent pas posséder le royaume de Dieu, » ni par conséquent la chair du Christ. 3. C'est pourquoi le même apôtre, toujours d'accord avec lui-même, écrit, II Cor., V, 16 : « C'est pourquoi désormais nous ne connaissons plus personne » selon la chair. Si nous avons connu Jésus-Christ selon la » chair, maintenant nous ne le connaissons plus ; » renonçant ici à l'erreur absurde dans laquelle il était tombé étant encore peu instruit dans l'apostolat, croyant que Jésus-Christ avait une vraie chair. 4. Bien que le Verbe se soit montré sous l'Ancien-Testament avec l'apparence de la chair, ce n'était pourtant pas une chair réelle, ce que l'on doit dire à bien plus forte raison des anges, bien qu'ils se soient acquittés de tout ce qui est propre à l'homme. 5. Enfin la raison elle-même nous dit bien haut qu'il ne convient pas que la nature divine s'associe une chair impure, corruptible, mortelle, pleine d'imperfections. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Elles affirment que le Christ n'eut que la ressemblance de l'homme et de la chair, *d'apparence, C.* de *nature, N.* Ce que l'Apôtre dit dans son premier texte, c'est donc seulement que le Christ ressemblait extérieurement aux autres hommes, et qu'il n'en différait en rien quant à la nature, comme le demande le contexte même; car autrement il n'eût point été Dieu. La ressemblance, dans l'autre texte, se rapporte à la *chair du péché,* et non pas à la chair d'une manière absolue, de sorte que, d'après l'Apôtre, le Christ eût une chair corruptible et passible telle que la nôtre, bien néanmoins qu'elle fût immaculée et sans péché aucun.

Rép. 2. *D*. En tant que la chair et le sang sont opposés à l'esprit ou à la sainteté, *C*. en tant qu'ils le sont en soi ou par leur nature, *N*. C'est aussi ce que l'on voit par le contexte.

Rép. 3. *D*. C'est-à-dire par une affection charnelle, en raison d'une même origine commune, qui est Abraham, *C*. autrement, *N*. Car autrement ce ne serait pas le Christ seul qui n'aurait pas une véritable chair, les autres hommes en seraient aussi privés (1).

Rép. 4. *D*. Par une apparition symbolique, *C*. par une apparition réelle quant à l'apparence extérieure, *N*. Car le Verbe ne s'était pas encore revêtu de notre chair. Dans l'hypothèse toutefois que le Verbe se soit réellement manifesté.

On doit interpréter de la même manière ce qui est dit de l'apparition des anges sous la forme humaine dans les Ecritures; c'est même ce dont les Ecritures avertissent parfois, comme dans Tobie, XII, 18. Pendant que, pour le Christ, non-seulement les Ecritures ne le disent pas, mais elles disent même tout le contraire.

Rép. 5. *N*. Car, pour Dieu, il n'y a rien d'impur dans ses créatures, ni d'indécent dans les hommes, à cause de sa charité qu'il déverse en eux (2).

COROLLAIRE II.

Le corps du Christ n'est point descendu du ciel, il n'est pas composé d'une substance céleste; c'est un véritable corps humain, formé dans le sein d'une vierge, sa Mère.

Les anciens patriarches reçurent en effet la promesse que le Messie, savoir Jésus, naîtrait d'eux, c'est-à-dire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et ensuite de David, comme nous l'avons prouvé en son temps. Or, l'histoire évangélique nous apprend que ces promesses se sont pleinement accomplies. L'Ange dit en effet à Marie, Luc, I, 31 : « Voici que *vous concevrez* et que » vous enfanterez un enfant. » Saint Matthieu, I, 1, après avoir fait la généalogie du Christ, depuis Abraham jusqu'à Joseph et Marie, ajoute, v. 25 : « Elle mit au monde (Marie) » son Fils premier-né. » C'est pourquoi l'Apôtre, Rom., I, 3, parlant du Christ, dit : « Qui est issu de David selon la

(1) Voy. Estius, sur ce pass.

(2) Voy. Tertullien et saint Epiph., liv. cit.

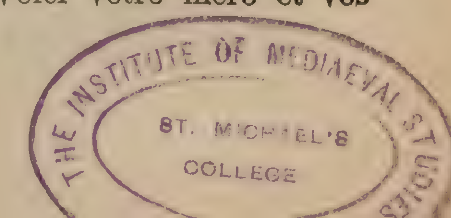
» chair; » et dans l'épître aux Galates, IV, 4 : « Dieu a en» voyé son Fils né de la femme. » Or, on ne pourrait pas dire qu'il *est né* de la femme, si son corps ne se fût pas formé dans son sein, comme le soutenaient tous les Pères contre les valentiniens (1).

Ceci réfute aussi et les anabaptistes et les autres protestants que nous avons énumérés plus haut, et qui soutiennent, ou que le corps du Christ présentait quelque chose de céleste, ou qu'il y avait au moins en lui quelque accessoire de céleste. Certes, ni les saintes lettres ni les Pères ne font mention de ce corps céleste; les Ecritures et les Pères le rejettent même; le mystère de l'Incarnation ou *l'économie* ne requérait point un corps céleste de ce genre, comme le publièrent ces hommes sans mesure, forgeant sans cesse de nouveaux paradoxes, d'après le principe de leur secte.

Objections.

Le Christ déclare formellement lui-même, et à plusieurs reprises, quelle est la nature de son corps et de sa chair, et 1. il le fait lorsqu'il dit, saint Jean, III, 6 : « Ce qui est né de » la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. » Or, il répugne de dire que le Christ fut chair; 2. il l'exprime en outre plus clairement encore, lorsqu'il ajoute, ibid., XIII : « Personne ne monte au ciel, si ce n'est celui qui en est des» cendu, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel. » Mais il n'est pas descendu du ciel par sa nature divine, qui est partout; donc, c'est dans la nature qu'il prit qu'il est remonté au ciel; donc il l'apporta du ciel. Aussi saint Jean, parlant de son corps ou de sa chair sous la métaphore du pain, dit-il, VI, 14: « Je suis le pain vivant descendu du ciel. » 3. Aussi l'Ange, parlant de la bienheureuse Vierge, prend-il bien soin de ne pas dire, Matth., I, c. 1, v. 20 : « Ce qui est *né d'elle,* » mais : « Ce » qui est né *en elle* est l'œuvre du Saint-Esprit, » parce que le Verbe ne prit point sa chair de la bienheureuse Vierge, mais qu'il l'apporta du ciel en en descendant. 4. Le Christ, en outre, n'appelle jamais la bienheureuse Vierge sa mère, constamment il l'appelle *femme;* 5. il professa même ouvertement qu'il n'avait aucune mère sur la terre, Matth., XII, 47, car, quelqu'un lui ayant dit : « Voici votre mère et vos

(1) Voy. Pétau, de l'Incarn., liv. V, c. 11.



» frères, » il répondit aussitôt, v. 48 : « Quelle est ma mère, » et quels sont mes frères? » 6. L'Apôtre emprunte sa doctrine à ces aveux, lorsqu'il dit ouvertement, I Cor., XV, 47, comparant Jésus-Christ à Adam : « Le premier homme tiré de » la terre est terrestre, le second homme descendu du ciel est » céleste. » Donc :

Rép. 1. *D.* C'est-à-dire par la génération charnelle, en opposition à la régénération spirituelle que confère le baptême, dont parle ici Jésus-Christ, *C.* de la génération charnelle par opposition à l'esprit ou à la substance spirituelle, *N.* (1).

Rép. 2. *D.* En raison de la personne divine, et *effectu, C.* en raison de la nature qu'il s'est adjointe, et *motu locali, N.* On doit entendre dans le même sens ce que le Christ dit de lui-même sous la métaphore du pain (2).

Rép. 3. *D. En elle* et *d'elle,* comme le dit expressément saint Luc, I, 35 : « Le saint qui naîtra de vous, » et Galat., IV, 4 : « Fait *de la femme,* » *C. en elle,* tel que l'entendent nos adversaires, *N.*

Rép. 4. *D.* Par une réserve prudente à laquelle les évangélistes suppléent en soixante endroits divers, où ils appellent la bienheureuse Vierge *mère de Jésus, C.* pour insinuer qu'elle n'est pas sa mère, *N.* Ainsi, il l'appelle *femme,* excluant par là qu'elle est *sa mère, N.* entendant par là inclusivement qu'elle l'est, *C.* Certes, pour ne pas en citer d'autres preuves, il est écrit, saint Jean, XIX, 29 : « Lorsque Jésus » eut vu *sa mère*... il dit *à sa mère :* Femme, voici votre » fils. »

Rép. 5. *D.* Faisant passer la parenté spirituelle avant la parenté charnelle, *C.* l'excluant, *N.* C'est ce que prouve le contexte.

Rép. 6. *D. Céleste,* à cause de la personne divine, ou de son admirable conception, ou de la vie toute céleste que mena Jésus-Christ, *C.* parce que la substance de la matière dont fut composé le corps de Jésus-Christ fut une substance céleste, *N.* Or, l'Apôtre, dans le même passage, oppose l'homme céleste à l'homme terrestre, qui sent et veut comme l'homme terrestre, et il exhorte en outre les fidèles que, quoiqu'ils portent l'image de l'homme terrestre, ils s'appliquent à repro-

(1) Voy. Maldonat, sur ce point.
(2) Ibid.

duire en eux l'homme céleste, ne songeant et ne poursuivant que les choses spirituelles (1).

COROLLAIRE III.

Le Verbe divin prit une âme, et une âme raisonnable.

Si l'âme est une partie essentielle de la nature humaine, le Verbe divin en prit nécessairement une. Car, comme le disait saint Augustin, « l'homme n'est pas parfait si la chair n'a pas » d'âme, ou si l'âme manque de l'esprit humain (*mens* » *humana*) (2). » Aussi, d'après les anciens Pères, 1. le Verbe a-t-il pris un corps par l'intermédiaire de l'âme; 2. il a pris tout ce qu'il a réparé et guéri, mais c'est surtout l'âme qu'il a guérie. Ajoutez à cela que, d'après les Ecritures, les Pères et les symboles, c'est un article de foi très-certain, que le Christ, après sa mort, est descendu aux enfers; or, il n'y est pas descendu par son corps, qui fut placé dans le tombeau, ni par sa divinité, puisque, sous ce rapport, il est immense, et par conséquent il est partout; et on ne peut pas admettre que cela n'ait été dit du Christ que d'une manière figurée, puisque, du consentement unanime des Pères et d'après la croyance de l'Eglise, le symbole des apôtres parle d'une descente réelle; il ne nous reste donc plus qu'une chose à croire, c'est que c'est l'âme du Christ qui est descendue aux enfers après sa mort, et on ne comprend pas cette mort sans âme (3).

Les Ecritures, par les propriétés et les affections qu'elles attribuent au Christ, ne nous fournissent pas une preuve moins évidente qu'il a pris une âme, et une âme raisonnable. Elles font, en effet, mention de la volonté humaine du Christ, comme nous le démontrerons plus bas, de la tristesse de son âme, de la frayeur, de la crainte et du sentiment de la douleur qu'il éprouva, toutes choses qui démontrent que le Verbe divin, outre un corps humain, prit une âme humaine et raisonnable.

(1) Voy. Bernardin de Pecquigny, sur ce pass.

(2) Lettre 192.

(3) Les protestants combattent çà et là la descente de Jésus-Christ aux enfers quant à son âme, et les jansénistes les ont imités, contrairement à toute l'antiquité et à la croyance de l'Eglise universelle; ils étendent ainsi l'article de la sépulture du Christ, bien que cette interprétation forcée soit en opposition avec ce qui se lit, I Pierre, II, 19, 20; voy. Pétau, liv. XIII, c. 15 suiv.

Objections.

Obj. Et l'Ecriture et la raison nous portent à croire que le Christ n'eut point d'âme, et d'âme raisonnable. 1. Il est dit expressément, en effet, saint Jean, I, 14 : « Et le Verbe s'est » fait chair. » Donc le Verbe prit la chair seule, 2. et c'est à juste titre, car la divinité pouvait tenir lieu et d'âme et d'esprit; 3. et c'est surtout parce que, comme le disait Apollinaire, « le Christ ne possédait pas deux choses parfaites, » c'est-à-dire deux natures parfaites dans une seule personne; 4. car il y aurait quaternité au lieu de trinité en Dieu. Ajoutez à cela que l'esprit humain emporte nécessairement des pensées charnelles et la prudence de la chair, que réprouve l'Apôtre, Rom., VIII, 6. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* c'est-à-dire homme, *C.* chair sans âme, *N.* Car c'est ainsi que l'entendirent unanimement tous les Pères, et ils donnent plusieurs raisons de cette manière de parler (1). On trouve en effet çà et là, dans l'Ecriture, les mots *chair* et *âme* pour désigner l'homme tout entier, *V. G.* Gen., VI, 12 : « Toute chair avait corrompu sa » voie. »

Rép. 2. *D.* Pour vivre et pour comprendre, *Tr.* pour constituer un homme véritable, *N.*

Rép. 3. *D.* Parfaite au point de vue de la personne, *C.* des natures, *N.* comme nous le prouverons plus bas.

Rép. 4. *N.* Car la nature humaine ne constitue pas une personne particulière; le Verbe la prit seulement dans une seule personne divine, comme nous l'expliquerons et le prouverons en son lieu. Ainsi nous nions que l'esprit humain ait nécessairement des pensées charnelles, comme le prouve l'état d'innocence d'Adam; et dans le Christ, c'était la personne divine qui dirigeait l'esprit (2); on doit en dire autant de la prudence charnelle, car notre intention n'est pas de nous arrêter plus longtemps à ces niaiseries.

(1) Voy. Pétau, l. IV, c. 2.

(2) Voy. Pétau, l. V, c. 13, § 6.

COROLLAIRE IV.

Le Christ fut sujet aux affections humaines, aux douleurs et à la corruption, par la condition de sa nature.

La première partie de cette proposition est de foi; quant à la seconde, savoir, *que de la condition de sa nature* ne fait que toucher à la foi, comme on le verra par ce que nous allons dire. Quant à la première partie, tous les symboles de notre foi nous en attestent la vérité, car ils nous montrent le Christ souffrant et mourant, et par conséquent passible et corruptible avant sa résurrection. Les saintes lettres nous en fournissent aussi des preuves formelles; elles montrent le Christ ayant parfois faim et soif, pleurant et fatigué de ses voyages, et poussant des cris arrachés par la douleur. C'est pourquoi Is., LIII, appelle ce même Christ l'homme des douleurs, familiarisé avec les infirmités, frappé, atterré, et cela quant au corps. Quant à l'âme, c'est ce qu'il nous fait connaître lui-même, lorsqu'il dit, Luc, XXII, 42 : « Mon Père, si telle est » votre volonté, éloignez de moi ce calice; » et le même évangéliste ajoute, v. 43 : « Un ange vint à lui du ciel, le » soutenant, et, tombant en agonie, il priait plus longtemps; » et ceci ne pouvait avoir lieu que parce qu'il était en proie à de vives douleurs; c'est aussi ce que prouvent les paroles qu'il adressait à ses disciples, Matth., XXVI, 38, lorsqu'il disait : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Aussi « commença- » t-il réellement à être effrayé et à s'ennuyer, » comme le rapporte saint Marc, XIV, 33.

Jamais catholique ne douta de la vérité de cet article; mais Jésus-Christ éprouva-t-il ces affections comme une conséquence de la condition de sa nature humaine, ou les souffrit-il en vertu d'une loi extraordinaire et par suite d'un miracle, en dehors des lois ordinaires. C'est ce qui fut autrefois l'objet d'une grave discussion entre Philippe, abbé de Bonne-Espérance, et un certain moine du nom de Jean, qui était préfet de son ordre, au temps de saint Bernard. Philippe embrassa la négative, et il soutint avec acharnement que la chair du Christ, ayant été conçue sans aucun péché, n'avait été naturellement soumise à aucune peine, et que par suite, naturellement, il n'avait rien pu souffrir. Le préfet Jean soutenait, au contraire, qu'il avait souffert naturellement, quoique sponta-

nément. Cette dernière opinion est devenue générale, et les Ecritures et les Pères de l'Eglise la soutiennent assez ouvertement. L'Apôtre affirme, en effet, que le Christ « dut en tout » ressembler à ses frères pour devenir miséricordieux, pour » être un pontife fidèle auprès de Dieu, et pour satisfaire pour » les péchés du peuple. Car, ce en quoi il a souffert lui-même » et il a été tenté, il peut soulager ceux qui souffrent de la » même manière; » soit c. 4, 15 : « Car, dit-il, nous avons » un pontife qui peut compatir à nos infirmités; et il a été » tenté en tous points de manière à nous ressembler, sauf par » le péché. » Et ce ne serait là que des paroles peu propres à nous consoler, si le Christ n'avait pas souffert comme les hommes souffrent toutes ces choses-là; et c'est ce que confirme encore le raisonnement que fait le même apôtre, ibid., V, 2 et suiv. C'est aussi ce qu'admettent tous les Pères (1), bien qu'ils admettent, ce que nous avons dit nous-mêmes, que tout ceci s'était accompli dans l'humanité du Christ au gré de la divinité, qui l'a réglé comme elle l'a entendu, et que, par conséquent, c'est de plein gré et sans y être forcé que le Christ a souffert tout cela (2).

(1) Voy. Pétau, l. X, c. 4, §§ 5 et suiv.

(2) Nous croyons devoir rapporter, comme complément de ce que nous avons dit, l'observation que fait Boëce vers la fin de son livre *sur les Deux natures et sur la personne unique de Jésus-Christ,* et qui contribue grandement à détruire les inventions mensongères des eutychiens, comme à éclaircir la question que nous traitons. Si on dit, en effet, que le Christ a pris la chair telle que l'avait Adam avant le péché, les eutychiens en concluaient qu'elle est soumise au péché; et si on admet que la chair qu'il prit ressemble à la chair tombée, ils en concluaient qu'il ne pouvait ni souffrir ni mourir.

Boëce distingue donc trois états dans Adam : les deux états extrêmes et un état intermédiaire. Le premier état précède « le péché, et, quoique la mort » n'existât pas dans cet état, qu'il ne se fût point souillé par le péché, il » pouvait néanmoins avoir la volonté de pécher. » Le second état « est celui » dans lequel il eût pu changer, s'il eût fermement voulu garder les com» mandements de Dieu. » Car il faut alors ajouter cela, que non-seulement il n'eût pas péché ou voulu pécher, mais qu'il n'eût ni pu ni voulu pécher. Le troisième état « est postérieur au péché qu'accompagna nécessairement la » mort, et le péché lui-même et la volonté du péché. » Les deux états extrêmes sont le second et le troisième; dans le second, qui ne fut, en effet, que possible, eût existé l'*impeccabilité;* dans le troisième, le péché et la volonté de pécher. Quant au premier, il est intermédiaire entre les deux autres, et il admet la possibilité de pécher et de mourir. Et Boëce fait observer que le Christ a pris quelque chose de chacun de ces états. « Car, » en tant qu'il a pris un corps mortel pour arracher le genre humain à la » mort, on doit le placer dans l'état de pénalité où se trouvait Adam après sa » prévarication (c'est le troisième). En tant qu'il n'eut jamais la volonté de

Objections.

Les Pères enseignent en divers endroits que le Christ n'éprouva jamais ni douleur ni tristesse, 1. soit parce qu'ils pensaient que ces douleurs et ces souffrances sont indignes de Dieu, soit parce qu'elles semblent, à leur avis, l'accuser d'imperfection. 2. Le langage de saint Hilaire de Poitiers, l. X, Trin., n. 23, est remarquable entre tous les autres : il nie formellement que le Christ ait éprouvé aucune douleur; voici ses paroles : « Quoiqu'on le frappât (le Christ), qu'on lui fît » de profondes blessures, qu'on le flagellât, qu'on le suspendît » à la croix, et que tout cela cause de vives douleurs, il n'en » souffrait pourtant pas : non plus que le trait ne fait souffrir » l'eau, le feu, l'air qu'il transperce..... Notre-Seigneur » Jésus-Christ a souffert pendant qu'on le déchirait à coups » de fouet, qu'on le suspendait à la croix, qu'on le crucifiait, » qu'il mourait; toutes ces souffrances, qui passaient sur le » corps du Seigneur, n'étaient pas des souffrances pour lui, » et la nature ne fit nullement paraître qu'elle souffrait; et » pendant qu'elle exerçait sur lui son ministère de châtiment, » son corps n'éprouvait aucune souffrance par suite de ces » tourments qui sévissaient sur lui. » Il ajoute qu'il n'éprouva aucune crainte de la mort, aucune douleur; et c'est ce sur quoi s'accordent les autres Pères, qui nient que la mort qui menaçait le Christ ait produit sur lui aucune crainte, aucun trouble. Donc :

Rép. 1. *D.* Sur la nature divine, *C.* sur la nature humaine, *je dist. encore,* les douleurs qu'engendrent les vices de la nature humaine ou qui procèdent de la volonté dépravée de l'homme, *C.* qui ne blessent pas la nature et qui sont engen-

» pécher, il était dans l'état qui eût pu exister s'il n'eût pas eu la volonté de » consentir aux embûches qui lui étaient tendues (c'est là le second état). » Il reste donc l'état intermédiaire, que nous avons placé le premier, « savoir, » l'état qui existait avant que la mort ne fût, et où pouvait exister la volonté » de pécher. Adam pouvait donc, dans cet état, manger, boire, digérer, » dormir et faire ce dont il sentait le besoin. Il pouvait faire des actions » d'homme, que Dieu lui avait permis de faire, et qui pourtant n'emportaient » point la peine de mort; et on ne peut pas douter que le Christ n'ait eu tout » cela. Car il a bu et mangé, il a rempli les autres fonctions de l'homme. Et » on ne doit pas admettre en Adam une si grande faiblesse que, s'il n'eût pas » mangé, il n'eût pas pu vivre. Mais, s'il eût pris de quelque fruit que ce fût, » il eût pu toujours vivre, et, par ce moyen, ne pas mourir (peut-être). Les » fruits du paradis satisfaisaient donc à ses besoins. Tout le monde sait que » le Christ éprouvait les mêmes besoins, volontairement, toutefois. »

drées avec elle, *N*. Les Pères soutiennent que le Christ n'a pas enduré celles-ci; quant à celles-là, on ne doit pas les regarder comme indignes de Dieu, qui a daigné se revêtir de la nature humaine, et elles ne trahissent aucune imperfection (1).

Rép. 2. *D*. Si Hilaire, comme on le voit par le but qu'il se propose, parle ici de la nature divine, *C*. s'il parle de la nature humaine, *je dist. encore,* il soutient qu'elle n'a été sujette à aucune infirmité, à aucune souffrance, *N*. il se propose de démontrer que les souffrances et les infirmités du Christ ont été volontaires, qu'elles dépendaient de lui, *C*. Il déclare en effet, lui-même, liv. I, Trin., n. 32, que le dixième livre est écrit contre les hérétiques, « qui, oublieux de la profession et » de la nature divine, se servaient de ses œuvres et de ses » paroles pour établir leur impiété; » ou, comme il le dit plus clairement encore, liv. IX, n. 5 : « Ils prétendent menson- » gèrement que ce qu'il a dit (le Christ) comme homme, il l'a » dit selon la faiblesse de la nature divine. » Il les réfute en prouvant que c'est à la nature humaine qu'il faut attribuer les infirmités du Christ, et non à la nature divine. Saint Hilaire démontre en outre que les infirmités du Christ diffèrent des nôtres de quatre manières. Les nôtres sont forcées, elles sont méritées, elles nous dominent, et tout en nous leur est soumis; en Jésus-Christ, au contraire, d'après saint Hilaire, les infirmités furent volontaires, il les supporta à cause de nous, et il les tempéra selon son bon plaisir, et elles n'atteignirent que la nature humaine seule, sans toucher à la nature divine (2).

C'est dans le même sens que saint Hilaire et les autres Pères pensent que le Christ n'a éprouvé aucune crainte, qu'il n'a souffert aucune douleur en mourant; car ils parlent de la douleur ou de la crainte qui aurait dominé dans le Christ, ou qui aurait pu l'ébranler quoiqu'il ne le voulût pas (3).

II. *Obj*. Du moins, il est incompréhensible comment ces

(1) Il est deux espèces de passions humaines : les unes sont naturelles et exemptes de vices, telles que la faim, la soif, la fatigue, etc.; les autres sont entachées d'un certain vice honteux, comme le mal de la concupiscence, et c'est là proprement ce qu'on appelle *passion*. Le Christ n'éprouva pas ces dernières, mais il fut pendant sa vie sujet aux premières, comme l'enseignent unanimement les Pères grecs et latins. Voy. Pétau, l. VIII et IX.

(2) Voy. P. Coustant, Préface de la nouvelle édition de ce saint Père, du n. 98 au n. 160, ou tout le § 3, où il expose admirablement la pensée de saint Hilaire.

(3) Voy. Pét., l. X, c. 5, §§ 9 et suiv.

affections de tristesse et d'ennui quant à l'âme, et de douleur quant au corps, purent être naturelles dans le Christ, puisqu'il jouissait de la vision béatifique par l'union hypostatique, d'où découlait la joie qui inondait même son corps. La tristesse et la douleur sont incompatibles avec la joie béatifique, comme on le voit par ceux qui sont en possession, et qui ne peuvent plus être malheureux. Donc, si le Christ a souffert et dans son âme et dans son corps, ce n'est pas en raison de son état naturel, c'est en dehors de la nature et par miracle qu'il a souffert. Donc :

Rép. Comme le Verbe divin, en prenant la nature humaine avec ses infirmités naturelles, se proposait de souffrir et de mourir, il a mesuré la joie qui découlait de la vision béatifique, de manière qu'elle ne fût point un obstacle aux affections propres de la nature humaine. Car il est certain à la fois que l'âme de Jésus-Christ jouissait de la vision béatifique et qu'elle était soumise aux affections humaines, la crainte, la tristesse; comme si le corps de Jésus-Christ eût été soumis à ces douleurs par suite de sa condition et de son infirmité naturelles; il reste donc à faire concorder cela avec la dispensation divine, conformément à ce que nous avons dit (1). Il ne faut pas oublier que, comme la joie et la tristesse avaient en Jésus-Christ des principes divers, elles pouvaient parfaitement bien s'accorder dans le même individu (2). L'exemple de ceux qui sont en possession n'est donc point *ad hoc,* car, comme ils sont au terme, ils ne peuvent plus éprouver de tristesse ou de douleur, pendant que Jésus-Christ était encore voyageur. Mais on peut, sur ce point, consulter les scholastiques (3).

(1) Voy. Estius, sur la 3 sent., diss. 15, § 4. Saint Augustin, liv. II, des Mérit. et du péch., c. 24, n. 48 : « Comme sa chair ressemblait à la chair du » péché, il voulut, à partir de l'enfance, passer par toutes les phases de la » vie, pour faire qu'en vieillissant elle fût morte, s'il n'eût pas été mis à mort » jeune encore. Cette mort est, dans la chair du péché, le juste tribut de la » désobéissance, pendant que, dans celle qui ne fait que lui ressembler, elle » est l'œuvre de l'obéissance volontaire. » Voyez aussi Catéch. rom., p. 1, art. 4, n. 2.

(2) Voy. Suarez, sur la III part. Saint Th., diss. 38, sect. 2.

(3) Voy. Platel, S. J., Tableau synoptique de toute la théol., p. IV, n. 288 suiv.

PROPOSITION II.

Notre-Seigneur Jésus-Christ a été conçu du Saint-Esprit, il est né de la vierge Marie, qui est demeurée vierge.

Cette proposition est de foi, comme l'enseignent expressément tous les symboles de notre foi; ainsi, le symbole des apôtres porte : « Qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la » vierge Marie. » Les symboles de Nicée et de Constantinople portent la même chose.

Comme cette conception et cette naissance merveilleuse et surnaturelle de Jésus-Christ sont attaquées par deux espèces d'ennemis divers, savoir, les Juifs et les hérétiques, et, parmi les modernes, par les rationalistes et quelques protestants bibliques, comme nous l'avons déjà dit, nous aurons ici recours à des arguments tels qu'ils les réfutent à la fois les uns et les autres. Nous aurons donc recours et à l'un et à l'autre Testament et à la tradition constante des anciens Juifs, comme à celle des chrétiens; nous aurons aussi recours aux preuves exégétiques.

La prophétie que fit Isaïe, VI, 14, lorsque Achaz, roi de Juda, rejeta le prodige que lui proposait le Prophète, à l'occasion de la délivrance prochaine du siège que Rasiz, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, faisaient subir à Jérusalem, et dont voici les paroles : « C'est pourquoi le Seigneur vous » donnera un signe : Voici qu'une vierge concevra, et elle » enfantera un fils, et on l'appellera Emmanuel. » Saint Matthieu, I, 22, a interprété cet oracle d'une vierge qui conçoit et qui enfante par l'opération du Saint-Esprit; après avoir rapporté, dans le passage cité, la conception surnaturelle de la bienheureuse Vierge, il ajoute : « Tout ceci s'est fait » pour que s'accomplît ce que le Seigneur a dit par le Pro- » phète : Voici qu'une Vierge concevra, et elle enfantera un » fils, et on l'appellera Emmanuel, ce qui signifie Dieu avec » nous. » L'Ange, saluant la sainte Vierge, Luc, I, 31, fait évidemment allusion à cet oracle, car il se sert presque des mêmes paroles qu'Isaïe. Il est donc reçu des chrétiens que l'oracle d'Isaïe a pour objet et la conception et la naissance du Christ, et qu'il faut l'entendre d'une vierge mère.

Mais on voit en outre, et ceci est contre les Juifs et les rationalistes, que Matthieu et Luc ont suivi le vrai sens d'Isaïe

et l'interprétation admise de l'ancienne synagogue, 1. parce que, du temps même du Prophète, on l'entendait généralement du Messie. C'est en effet ce que nous apprennent les paroles de Michée, V, 2, 3 : « Enfantant, elle enfantera, » et, « dont la » génération est dès le commencement, dès l'éternité; » ces paroles supposent que la naissance du Messie aura lieu sans l'intervention de l'homme, car Michée parle de l'origine divine du Messie, et Isaïe parle de la manière miraculeuse dont aura lieu sa naissance. 2. C'est aussi ce que prouve le but, les expressions, le contexte du Prophète; le but du prophète Isaïe était de donner ou de montrer un signe certain et extraordinaire de la délivrance promise, et le signe extraordinaire qu'il en donne, c'est la naissance du Messie d'une vierge; et par le fait même qu'il disait qu'elle devait être de la race de David, il démontrait que ce siège ne devait pas la ruiner; et l'expression dont il se sert, jointe à l'article, indique qu'il parle d'une chose connue : « Voici que *cette vierge* concevra » et enfantera; » il promet qu'on donnera au fils de cette vierge le nom de *Dieu avec nous;* et, dans le chapitre suivant, qui est le VIII, 8, le Prophète montre que ce *Dieu avec nous* est le Seigneur de toute la Judée; car, parlant du roi des Assyriens, il dit : « La domination de ce roi embrassera toute » l'étendue de tes terres, ô Emmanuel. » Enfin, c. 9, 6 suiv., parlant de l'enfant même de cette vierge, il le présente à la fois comme Dieu et homme en même temps, et il décrit admirablement la nature et la perpétuité de son règne, comme il le fait encore, c. 11, 1 suiv. 3. C'est aussi ce que prouve l'assentiment de l'ancienne synagogue et des plus anciens rabbins, qui possédaient l'ancienne tradition relative à la conception et à la naissance surnaturelle du Messie d'une vierge (1), et dont on trouve des traces dans saint Jean, VII, 27; et certes, les évangélistes n'avaient aucune raison de rapporter que Jésus-Christ était né d'une vierge, si tout le monde n'avait su alors que telle devait être la naissance du Messie promis. 4. Enfin, il est constant que tous les peuples chez lesquels s'était répandue cette tradition savaient que celui qui devait apporter sur la terre le salut, la justice et la sagesse, devait naître d'une manière extraordinaire d'une vierge, et ils appliquaient cette

(1) Voy. de Voisin, Obs. sur la préf. du Glaive de la foi, p. 154, éd. Carpz., comme aussi Raym. Martini, III p., dist. 3, c. 7; l'ill. Drach, 3 lett., I part., Prophétie d'Isaïe, VII, 14, Rome, 1833, c. 1, 2.

tradition à leurs héros et à leurs législateurs; ainsi les Grecs faisaient naître Minerve du cerveau de Jupiter; la mère de Platon l'avait conçu, disaient-ils, par l'influence de l'ombre d'Apollon, et c'était une vierge qui lui avait donné le jour; les Romains tenaient que les fondateurs de leur ville et de leur nation avaient eu pour mère la vierge Ilia, et Mars pour père (1); les Indiens, qui ont pour principe de leurs dogmes Bouddha, pensaient qu'il était né des flancs d'une vierge (2), et ils conservent encore cette croyance (3); telle est aussi la

(1) Dans saint Jérôme, contre Jovinien, l. I, n. 42, éd. Vallarsi, t. II.

(2) Ibid.

(3) Les voyageurs modernes qui ont parcouru les Indes, confirment ce que saint Jérôme a écrit des Indiens, relativement à Bouddha. Ainsi Paulin de Saint-Barthélemy, missionnaire au Malabar, dans *son Système brahmanico, liturgico, mythologico civile,* etc., Rome, 1791, exposant la doctrine des brahmes sur Bouddha, écrit ce qui suit, p. 158 : « Il est né de *Maya,* déesse de l'imagination, de l'esprit et de la volonté, d'*une vierge,* sans mélange charnel; » comme il est écrit des enfants des Pandavres, chez les brahmes, qui sont » nées du soleil, par l'oreille, au moyen d'une prière magique, sans aucun » commerce charnel, comme on le voit dans le livre Samblavam et » yndhishtria. » Voy. aussi Klaproth, Répertoire asiatique, Weimar, 1802, p. III, Incarnation de Wishnou; Tavernier rapporte de Zoroastre, dans son Voyage en Perse, t. I, p. 480, « que sa mère eut une vision par un ange, et » que, s'étant éveillée, elle reconnut qu'elle était grosse. » On lit de Simon le Magicien, dans l'Hist. apostolique, liv. 1 de Pierre, c. 9, rapportée par Fabricius, manuscrits apocryphes, Nouv.-Test., tom. II, p. 416, que ce même Simon dit : « Je suis (moi, Simon), qui suis toujours et sans commencement; » je suis entré dans le sein de Rachel (ma mère); je suis né d'elle, comme » homme, pour pouvoir être vu des hommes. » C'est aussi à ceci que se rapporte ce qui est écrit des *enfants des dieux* ou des hommes *nés* d'une vierge, dont parlent les anciens Grecs, et dont parle Wetstein, Nouv.-Test., t. I, p. 236, et Paulusius, Comm. sur le Nouv.-Test., I, p. 136. Pour ce qui est des Egyptiens, au rapport de Pomponius Mela, Situation de l'univers, l. 1, c. 9, § 7, ils crurent qu'Apis avait été divinement conçu par le feu du ciel. Voy. Tzschucke, Comm. exégét., vol. III, p. I, p. 300; il rapporte, d'après Hérodote, III, 28, et Ælien, Hist. de l'âme, liv. IX, 10 : « Mais il naît (Apis) d'une » vache, qui conçut par la foudre dont elle fut frappée. » On peut y ajouter ce que dit Ovide, Mét., l. XV, v. 760 suiv.; Varron, cité par saint Augustin, Cité de Dieu, l. III, 4; voici ce qu'il dit : « Il est utile pour les cités que les » hommes valeureux se croient issus des dieux, afin que l'esprit qui a la » confiance de descendre des dieux entreprenne avec plus d'audace de » grandes choses. » Les Egyptiens, au rapport de Plutarque, Vie de Numa, c. 4, disaient « que rien ne s'oppose à ce que l'esprit (le souffle de Dieu), influant » sur la femme, ne produise en elle les principes de la génération. »

Les choses que nous venons de citer, et plusieurs autres choses du même genre, prouvent que les païens croyaient, d'après une traditiou primitive, qu'il serait conçu par une vierge et qu'il en naîtrait; toutefois, ils en abusèrent comme d'une foule d'autres choses, l'appliquant à leurs dieux et leurs héros. L'avantage que, néanmoins, nous en tirons, c'est 1° que ces récits mythologiques nous attestent une vérité première; 2° c'est que les païens ne regardèrent pas cette conception comme une chose incroyable, absurde, comme

croyance des Chinois relativement à leur dieu Fô ou Xaca (1). C'est surtout à cela que se rapporte ce que les poètes chantèrent de la vierge Justice ou Astrée (2); c'est à ceci que se rapporte ce que Virgile dit du retour de l'âge d'or, églogue IV, v. 4 suiv., et il décrit dans ses vers plusieurs circonstances relatives à la naissance de cet enfant, qui ont maints rapports avec la prophétie d'Isaïe (3).

Donc, comme la nature et les accessoires de la prophétie d'Isaïe exigent qu'il s'agisse, dans cette même prophétie, de la prédiction de la naissance du Messie d'une vierge; comme tous les autres prophètes donnent cela comme une chose connue, comme tel est le sens de la tradition de l'ancienne synagogue, et que la tradition est presque la même chez tous les peuples; comme les évangélistes expliquent cet oracle selon le sens reçu, et qu'ils montrent qu'il s'est accompli en Jésus-Christ et la Vierge sa mère; comme enfin l'Eglise chrétienne tout entière l'a constamment cru et professé, il s'ensuit que les preuves intrinsèques et les preuves extrinsèques établissent, contre les Juifs et les rationalistes, ce que nous nous proposions de faire, savoir, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a été conçu, par l'opération du Saint-Esprit, de la vierge Marie, qui pourtant est toujours demeurée vierge.

Objections.

I. *Obj.* 1. L'étymologie même du mot hébreu *almah*, qui vient de *alam*, en latin, *latitavit*, *absconditum* ou *occultum*

le concluaient déjà contre eux les plus anciens Pères, voy. Origène, contre Celse, l. I, n. 37; Clément d'Alexandrie, l. I, Strom., p. 321, 24 éd. Silburge; saint Justin, Dialogue contre Tryph., n. 67, etc. On en conclut 3° que c'est en vain que les rationalistes, tels que Wegscheider, Baver, et surtout Ammon, Comm. *sur les sources primitives de Jésus-Christ, sur ses accroissements, sur les liens de cette croyance avec la religion chrétienne*, derniers ouvr., Gotting., 1803, s'efforcent de ruiner cette croyance, l'attaquant de toutes parts au moyen des faits et des enseignements de l'antiquité profane, afin d'en conclure que la conception d'une vierge doit être classée parmi les mythes païens. Et il ne faut pas oublier que, si l'on examine minutieusement la plupart des faits qu'ils citent, ils ont un tout autre sens que celui qu'ils leur donnent.

(1) Voy. Lenglet, Notes sur la version française de l'itinéraire de Thunbergian, t. II, p. 162.

(2) Voy. Aratus, Phénom., v. 96 et suiv.; Manilius, Astronom., v. 545 et suiv.

(3) Rosenmuller établit l'analogie qui existe entre la prophétie d'Isaïe et les vers de Virgile, en parlant de ce pass., vers la fin; mais nous en parlerons plus tard.

(*caché, secret*), démontre qu'il n'est question, relativement à cette conception, ni de virginité ni de mariage contracté ou non contracté, mais qu'il y est question seulement de la condition de l'âge. 2. Comme les Juifs désignent une vierge qui n'a pas été déflorée par le mot *bethulah,* il n'est pas vraisemblable qu'ils eussent deux mots tout-à-fait synonymes. Le mot *bethulah* signifie, qui plus est, dans Joël, I, 8, une jeune vierge. 3. D'après le sens ordinaire que l'on attache aux mots en parlant, le mot *almah* ne veut pas dire une vierge proprement dite. Car, bien qu'à la rigueur on puisse le prendre dans ce sens dans le Ps. 68, 26, et dans le Cant., VI, 7, on ne peut pourtant pas le prendre ainsi dans le c. 30, 19, du livre des Prov. 4. Les anciens interprètes traduisirent aussi ce mot par *juvene* ou *puella* (jeune ou petite fille), tel qu'Aquila, Théodotion et Symmaque, qui rendent ce mot par *neanis* (*jeune*). Donc :

Rép. 1. Nous admettons que l'étymologie par elle-même n'emporte pas la conception d'*une vierge,* puisqu'elle ne désigne qu'une *jeune fille nubile;* cependant, l'usage était tel chez les Juifs, qu'ils prenaient indifféremment la conception d'une *jeune fille encore vierge* et celle d'une jeune personne qui n'était point *encore mariée;* aussi saint Jérôme fait-il justement observer que, d'après l'usage et l'étymologie, le mot *almah* ne signifie pas généralement *une vierge,* mais bien *une vierge dans le premier âge* (1).

Rép. 2. *D.* Une vierge intacte, soit jeune, soit plus âgée, *C.* une vierge jeune et *non mariée seulement, N.* Aussi nions-nous que ces expressions soient synonymes. Or, on ne sait pas si Joël, dans le pass. cit., parle d'une jeune personne mariée qui déplore la mort de son mari, ou d'une jeune épouse qui pleure son fiancé qu'elle a perdu (2); ce qui, d'après lui, paraît plus vraisemblable.

Rép. 3. *N.* Le mot *almah* ne se trouve, en effet, que six

(1) « *Almah,* écrit-il sur ce pass., signifie non-seulement *puella* (*petite fille*) » ou *virgo* (*vierge*), mais comme *epitasei* signifie *vierge* cachée et *secrète,* sur » qui les regards des hommes ne se sont jamais arrêtés, que ses parents ont » gardée avec le plus grand soin. » Et on peut mieux encore le comparer à l'arabe, *alima, adolescere* (devenir adolescente); de là *olamon,* et, d'une femme, *olamaton, adolescens* (*devenant adolescente*), tout comme dans le syr., *etalam, adolescere;* de là *alimto, virgo.*

(2) Voy. Hengstenberg, Christologie de l'Anc.-Test., p. 1., sect. 3, prophéties d'Isaïe relatives au Messie.

fois dans toute l'Ecriture sainte, Gen., XXIV, 43; Exod., II, 3; Ps. 67, 26; Cant., I, 3, VI, 8; Prov., XXX, 19, et on ne l'entend nulle part d'une jeune personne mariée, mais bien toujours d'une jeune personne non mariée. Pour peu qu'on examine les cinq premiers passages cités, on verra facilement qu'il y est question d'une *vierge* qui n'a pas connu le lit nuptial. Quant à celui des Prov., XXX, 19, si on l'examine attentivement, on verra que cette expression y désigne une vierge que tout le monde considère, regarde et juge comme telle (1); ce qui suffit pour en conclure que, d'après la manière de parler des Juifs, le mot *almah* désigne une jeune *fille* qui *n'est pas mariée,* ou une *vierge nubile.* Aussi, dans le syriaque et l'arabe, jamais les passages cités ne s'interprètent d'une personne mariée. Enfin, saint Jérôme observe que, « dans la » langue punique, le mot *almah* désigne une vierge propre» ment dite (2). »

Rép. 4. *D.* Qui judaïsent et qui veulent enlever cette prophétie aux chrétiens, *C.* les plus anciens, *N.* Les Septante traduisent en effet par *virgo* (vierge).

II. *Obj.* La nature et les accessoires de la prophétie d'Isaïe ne permettent pas de l'interpréter du Messie. 1. Car le but du Prophète était de donner à l'incrédule Achaz un signe qui devait s'accomplir sous peu, et frapper pour ainsi dire sa vue. Or, telle n'était pas la promesse de la naissance merveilleuse du Messie, qui ne devait avoir lieu que plusieurs siècles après. Car, comment Achaz aurait-il pu prendre pour une garantie, un gage d'un événement antérieur, la promesse d'un fait qui ne devait s'accomplir que plus tard? Qu'importe que cette promesse dût consoler tout le peuple, ou au moins les hommes pieux, en les assurant que la maison d'Achaz, non plus que l'Etat, ne seraient pas ruinés; 2. il s'agit en effet, dans les expressions du Prophète, d'un signe qui doit être donné, et non pas d'une promesse à rappeler; 3. par conséquent, s'il eût été ici question du Messie, ce n'eût point été une chose nouvelle

(1) « Il s'agit dans ce passage, dit Rosenmuller, d'amours furtifs et clan» destins, et des rapports d'un homme avec une *jeune fille,* rapports que per» sonne ne connaît qu'eux; ce qui fait que la jeune personne est considérée » comme vierge, et elle cache si bien ses vices que personne ne les connaît. » Ce qui fait que cet auteur distingue cette jeune personne de la *femme adultère,* dont il est question, verset suivant, contrairement à ce que tiennent les Hébreux.

(2) Pass. cit.

pour la maison de David, et, par suite, il n'y aurait plus ni prophétie ni signe, ce ne serait plus qu'un simple motif oratoire ; 4. un motif consolateur de ce genre cadre en outre trop bien avec toutes les circonstances et est trop général. Le Messie pouvait descendre d'Achaz, sans que pour cela l'Etat se maintînt tel qu'il était, et sans qu'Achaz demeurât sur le trône. La captivité de Babylone eut en effet lieu, et pourtant le Messie est né. Isaïe, dans ce cas, aurait donc eu recours à une manière de raisonner fausse et sophistique. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* En confirmant, par la promesse d'un bienfait plus grand et plus remarquable, la promesse d'un bienfait moindre, *C.* en montrant un signe nouveau qui précède l'accomplissement du bienfait promis, *N.* Il semblait que la nation de David et le peuple juif tout entier allaient périr sous les coups des rois de Syrie et d'Israël conjurés contre lui, ce qui fait que le Prophète relève le courage et l'esprit abattus de ce peuple par l'espoir de voir naître plus tard ce prince divin, objet de tant de désirs, et que devait enfanter, d'une manière miraculeuse, une vierge (1). Et le

(1) Je ne saurais ici approuver le sentiment de Rosenmuller, qui soutient qu'Isaïe regardait cet enfantement comme prochain ; il est évident que rien ne porte à supposer que telle ait été sa pensée. Car, de l'aveu de Rosenmuller, cette prophétie se rapporte au Messie ; or, Isaïe ne pouvait pas ignorer la prophétie de Jacob, qui annonce que le Messie viendra lorsque le gouvernement des Juifs sera sur le point de disparaître, sans nous arrêter à dire que cette hypothèse est inconciliable avec l'inspiration du Prophète.

Nous ferons observer que cet auteur judaïse et est toujours rationaliste, même quand il semble défendre la vérité, tel que dans la question présente. Non-seulement, en effet, il refuse l'inspiration au Prophète, comme nous l'avons dit, mais, poursuivant en outre son idée préconçue sur le Messie, qu'il regarde comme un roi puissant des Juifs, il ne voit, dans son avènement, qu'un règne florissant qui revêt toutes les conditions de l'âge d'or décrit par les poètes.

Il ne changea point d'avis dans sa vieillesse, semblant, au contraire, se repentir de ce qu'il avait écrit sur cette prophétie d'Isaïe ; dans la dernière édition de ses Scholies, publiée en 1835, il cite, sans les improuver, les paroles de Luzzati, professeur au collége rabbinique de Pavie ; les voici : « Quant au mot *almah,* je le prends comme dans *la* Cantique, 7, 8, une » maîtresse, une favorite du roi, qui n'était pas sa femme légitime. Je ne sais » pas quels caractères distinguent une *almah* d'une *pilegesch* (*a pellice*). » Cependant, ce texte *de la* Cantique suppose sans doute que ce fussent deux » conditions différentes (Rosenmuller, scholie sur le Vieux-Test., t. II, p. 8). » Il aurait au moins dû examiner les remarques de l'ill. Drach sur cette prophétie d'Isaïe, dans sa lettre à ses anciens coreligionnaires, publiée en 1833.

Nous avons voulu faire connaître que cet auteur est d'autant plus dangereux pour ceux qui ne se tiennent point sur leurs gardes, qu'il glisse le poison avec le bien. Il ne s'est d'ailleurs pas éloigné d'un pouce des rationalistes, comme on le voit par ce que nous en avons dit en son lieu.

Prophète donne cette naissance dont tout le monde parlait, ainsi que nous l'avons démontré, comme *une preuve, un gage*, des arrhes attestant que bientôt il serait délivré; mais il ne la donnait pas comme un *prodige* qui devait suivre immédiatement et précéder cette délivrance, et le contexte n'indique nullement cela. Qu'importe que la naissance du Messie eût lieu plus tôt ou plus tard; il suffisait au but d'Isaïe que le gouvernement juif ne fût pas entièrement détruit avant que s'accomplît cet événement; le but du Prophète, c'était de reconforter par là les esprits abattus des Juifs et de calmer leur tristesse.

Rép. 2. *N.* Il s'agissait en effet, comme nous l'avons dit, d'un signe rémémoratif, comme on l'appelle, qui les portait à attendre, et qui emportait avec lui la promesse de leur délivrance, et qui était à la fois remémoré et confirmé par une nouvelle promesse.

Rép. 3. *Tr.* Je nie la conséquence; bien, en effet, qu'Isaïe n'avançât rien de nouveau, son oracle n'en contenait pas moins une prophétie et un signe. Toute connaissance des événements futurs divinement manifestée est une prophétie, peu importe que ces événements soient connus ou non; car, dans toute autre hypothèse, la plupart des prophéties, surtout celles qui concernent le Messie, seraient sans valeur; mais cela est un signe qui raffermit la croyance que l'on a à un événement futur. La promesse du Messie atteignait l'une et l'autre fin, elle n'était pas seulement remémorée, mais elle était encore confirmée par l'autorité divine, au moins pour cette partie du peuple qui considérait le prophète comme le messager de Dieu, et à laquelle s'adresse surtout ce discours.

Rép. 4. *D.* De façon, toutefois, qu'il était propre à ranimer le courage du peuple contre sa destruction, qu'il tenait pour imminente, *C.* autrement, *N.* Il s'ensuit donc que ce motif dut être général; et comme le Prophète, dans les versets précédents, avant d'annoncer au peuple qu'il allait être délivré du danger qui le presse, combat cette crainte de la ruine totale de ce même peuple, emmenant avec lui son fils Jasub, sans toutefois exclure l'exil temporaire des habitants; c'est ainsi qu'il prépare les esprits pour leur annoncer (v. 15-16) qu'ils seront sous peu délivrés du danger qui les presse, en leur prouvant, néanmoins, que leur crainte est vaine relativement à cette ruine totale; car ce peuple qui doit un jour, quoique dans un

temps éloigné, recevoir le Libérateur divin, est maintenant aussi sous la sauvegarde de la Providence (1).

III. *Obj*. On ne tient aucun compte de la notion biblique du signe *oth,* usité ailleurs, en expliquant cette prophétie du Messie; 1. car, d'après cette notion, le signe *oth* se rapporte à un événement futur; mais d'après le langage ordinaire, le signe *oth* indique un événement prédit, qui, lorsqu'il est accompli, donne la certitude qu'un événement postérieur, également prédit, s'accomplira aussi. 2. De plus, une prédiction aussi remarquable n'emporte point avec elle des descriptions d'infortune, telle que celle qu'ajoute le Prophète, ibid., v. 7 et suiv. 3. En outre, le récit qui se lit c. 8 ressemble tellement à celui du c. 7, 14 et suiv., qu'il est difficile de croire qu'on puisse l'entendre du Messie, s'il n'en est pas question dans celle-ci (mais tout le monde convient qu'il n'en est pas question dans le c. 8); car, dans l'un et l'autre chapitre, on donne pour signe de la délivrance du pouvoir des Syriens le nom et la naissance d'un enfant; or, si la mère et l'enfant dont il est question dans le c. 8 sont l'épouse et l'enfant du Prophète, on doit évidemment interpréter de la même manière ce qui se lit au c. 7. 4. Isaïe déclare formellement qu'il s'agit du fils du Prophète au c. 8, 13, car il dit : « Me voici, moi et » les enfants que le Seigneur m'a donnés, pour être un pro- » dige et un signe dans Israël. » 5. On doit donc conclure que le *signe* dont parle Isaïe, VII, 14, c'est qu'il naîtra un fils de l'épouse qu'il avait prise après la mort de la première (2), et qui était vierge; ou, si on l'aime mieux, il faut l'entendre, avec les anciens Hébreux, du fils d'Achaz, savoir, Ezéchias; ou bien il faut dire qu'Isaïe parle d'une vierge idéale ou possible, qui, après avoir conçu selon les lois ordinaires, enfanterait un fils qu'elle nourrirait de lait et de miel, la terre étant enfin inculte. C'est pour cela que la seule manière dont on puisse interpréter cette prophétie du Christ, c'est que le Prophète avait eu en vue un événement imminent, figure et signe du Christ qui devait naître; aussi, inspiré de Dieu, se sert-il, en parlant de cet enfant qui doit naître sous peu, de phrases qui conviennent bien mieux au Christ qu'à l'enfant dont il

(1) Voy. Hengstenberg, l. c., p. 79.

(2) Genesius suppose ici que la première femme du Prophète était morte, et qu'il en avait épousé une autre qui était vierge.

parle, et auquel elles ne s'appliquent que très-imparfaitement (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la preuve, *N.* Comme on le voit par ce qui se lit, Exod., III, 2, et Isaïe, XXXVII, 30, où la mission divine de Moïse et la ruine du peuple juif, que tentèrent vainement les Assyriens, sont données comme des signes de cette mission, quoique ces événements ne doivent se réaliser que postérieurement. Ajoutez à cela que l'événement futur, sur lequel s'appuie la certitude de l'événement qui doit s'accomplir sous peu, était tenu pour certain par tout le monde (cependant il n'arriva pas, Exod., III, 2; Isaïe, XXXVII, 30); de sorte qu'il valait autant en appeler au témoignage de cet événement éloigné qu'à un signe présent (2).

Rép. 2. *D.* Si les prophètes n'étaient pas dans l'usage d'en agir ainsi, *Tr.* autrement, *N.* Or, on peut comparer les chapitres 4, 9, 11 d'Isaïe, et les chapitres 2, 5, etc., de Michée; on y trouve de ces transitions brusques.

Rép. 3. *N.* Cette manière d'agir du Prophète prouve même le contraire, qui plus est, car il n'est pas vraisemblable que le Prophète ait donné à ses deux fils des noms symboliques relatifs au même objet. Mais si on l'entend du Messie, la chose va de soi, pourvu qu'on joigne à un signe invisible, et qui ne consiste que dans une promesse, un signe visible quelconque et présent. Le récit lui-même établit la différence qu'il y a entre ce dont il s'agit dans l'un et l'autre chapitre; dans le c. 7, en effet, la mère de l'enfant est appelée *almah,* et ce mot désigne évidemment, d'après ce que nous avons dit, une jeune fille qui n'est pas mariée, ou une vierge, pendant qu'au c. 8 on lui donne le nom de *neviah* ou *prophétesse,* ou épouse du Prophète; au c. 7, il ne s'agit que de la prédiction d'un enfant qui doit naître, pendant qu'au c. 8 le récit est plus précis, on y voit des témoins, etc.; au c. 7, la mère donne un nom à son

(1) Cette dernière interprétation avait été, depuis longtemps, imaginée par un anonyme, dont saint Jérôme dit : « Il en est un d'entre nous qui prétend » que le prophète Isaïe eut deux fils, Jasub et Emmanuel, et qu'Emmanuel » naquit de la prophétesse son épouse, et qu'il était la figure du Seigneur » notre Sauveur. » Comm. sur Is., l. III, éd. Vallarsi, p. III; Grotius, Richard Simon, Leclerc et plusieurs autres l'embrassèrent ensuite.

(2) Comme l'observe Rosenmuller lui-même, à l'occasion de ce pass., souvent la promesse d'un plus grand bienfait est confirmée par celle d'un bienfait moins important, et alors le *signe* a la même valeur qu'une *preuve,* comme on le voit par les exemples cités.

fils (1), pendant qu'au chap. 8, c'est le père qui le lui donne. Il est donc certain que le chap. 8 confirme la promesse faite au chapitre précédent par un signe nouveau et différent du premier (2).

Rép. 4. *N.* Car, autrement, le fils du Prophète, savoir, Emmanuel, eût été maître de la Judée (VIII, 8); or, tout le monde sait que cela est faux. C'est pourquoi les fils d'Isaïe, donnés comme un signe, sont *Schear-Jaschub,* fils aîné du Prophète, VII, 3, et le plus jeune, *Maherschalal-Chaschbaz,* VIII, 3, à cause de leurs noms symboliques; car le nom de l'aîné indique que les restes du peuple se convertirent, et le nom du dernier indique que la Judée sera sous peu délivrée de deux rois ennemis qui l'oppriment (3).

Rép. 5. *N.* Car il est évident, par l'ensemble du récit, surtout du v. 11, qu'il s'agit, dans notre prophétie, d'un signe qui fasse expressément connaître l'assistance et la protection de Dieu, et qui confirme le langage du Prophète, comme plus bas, XXXVIII, 7; Exod., III, 12; I Rois, II, 34, IV Rois, XIX, 29, et qu'il s'accomplira une chose inouïe, merveilleuse, comme le veut la force du mot latin *signum* (*signe*), c'est-à-dire un *miracle,* un *prodige* (4); or, quel miracle y aurait-il à ce qu'une vierge conçût et enfantât, après avoir reçu la semence,

(1) On lit, en effet, dans l'hébreu, et elle *appellera* (la vierge) son nom, etc.; les mères étaient réellement dans l'usage de donner le nom de leurs enfants, telles que Eve, Gen., IV, 25; les filles de Loth, Gen., XIX, 37, suiv.; Lia, Gen., XXIX, 32, XXX, 18 suiv.; Rachel, c. cit., 24.

(2) Voy. Rosenmuller, sur le c. 8, v. 1.

(3) Aussi saint Jérôme, dans son Commentaire, entend-il ainsi les paroles du Prophète : « J'attends mon Seigneur, et non-seulement je l'attendrai, mais » mes enfants l'attendront aussi, les enfants que le Seigneur m'a donnés, les » uns prophètes, les autres fils de prophètes, nés par la volonté de Dieu et » non par la volonté de la chair. » C'est aussi d'eux que parlait l'Apôtre (Galat., IV, 19) : « Mes petits enfants, que j'enfante de nouveau, jusqu'à ce » que Jésus-Christ soit formé en vous. » Mais ces enfants, c'est-à-dire les enfants du Prophète, sont donnés comme un signe, comme un prodige à Israël, d'après ce qu'on lit dans Ezéchiel (XXIV, 24) : « Et Ezéchiel vous » sera un signe. » Les saints personnages et les disciples des prophètes étaient aussi appelés des signes et des marques merveilleuses, comme on le voit dans Zacharie (III, 8) : « Parce que les prophètes furent toujours un signe » qui précéda les choses futures, » p. 125, édit. cit.

(4) Isaïe avait dit en effet, au roi Achaz, v. 11 : « Demandez un signe au » Seigneur votre Dieu, soit sur la terre, soit dans le ciel; » ou, comme l'entend saint Jérôme : « Voulez-vous (dit le Prophète) que la terre s'entr'ouvre, » et que les enfers, que l'on place au cœur de la terre, s'ouvrent béants à vos » regards, ou que les cieux s'entr'ouvent? » l. c., p. 106; voy. Drach, Lett. cit., p. 84 et suiv.

comme les autres (1)? Ajoutez à cela que la leçon hébraïque exclut cette interprétation, car elle porte : « Voici que cette » vierge, *concevant* et *enfantant* (2), » paroles qui indiquent une vierge intacte qui *conçoit* et qui *enfante;* ajoutez encore que c'est gratuitement que l'on suppose que le Prophète a épousé ou qu'il va épouser une nouvelle femme, et qu'il est impossible de démontrer que l'un de ses fils ait été maître de la Palestine, comme l'est, ainsi que nous l'avons dit, l'Emmanuel dont il est ici question, et qu'il est impossible d'appliquer à tout autre enfant ce que l'on dit ici de celui-là, IX, 5, 6, XI, 1 et suiv., comme le demande la nature même de la chose.

Devant ceci tombent aussi toutes ces interprétations violentes et forcées, au moyen desquelles les interprètes opposés au Messie se mettent l'esprit à la torture pour trouver ce signe ou ce prodige, soit dans l'épouse du Prophète, soit dans l'épouse d'Achaz, soit dans une vierge idéale et possible; ne nous arrêtant point à rappeler que l'épouse d'Achaz n'était point vierge, et qu'Ezéchias avait neuf ans lorsque cette prophétie fut faite (3), nous ne nous arrêterons point non plus à rapporter toutes les autres inventions mensongères de ces hommes-là, puisque les paroles mêmes de la prophétie les excluent.

L'interprétation de ceux qui n'y voient qu'un sens figuré,

(1) « Car, à moins que vous n'entendiez par là un enfantement miraculeux, » dit justement Rosenmuller, quel signe Dieu donnera-t-il que la maison de » David ne doit pas périr? on ne voit plus alors ce qui, dans cette prophétie, » tient lieu de *signe*. On doit croire aussi que le Prophète emploie ici cette » expression dans le même sens qu'il l'avait employée, v. 11, où il la prend » dans le sens d'un *signe extraordinaire,* et non d'un signe mémoratif ou » verbal, ou de tout autre espèce. Or, quel *signe extraordinaire* y a-t-il à ce » qu'une femme conçoive, selon les lois ordinaires, en cessant d'être vierge? » Les anciens Pères pressaient déjà les Juifs au moyen de cet argument, tels que Tertullien, Cont. Juifs, c. 9 : « Un signe de la part de Dieu, à moins » qu'il ne s'agît d'une chose extraordinaire, n'en serait pas un..... Et il n'y » aurait aucun signe à ce qu'une jeune fille conçût et devînt mère. » Voy. saint Irénée, Cont. hérés., l. III, c. 21, n. 6; Justin, Dialog. avec Tryphon, n. 48; Théodoret, Comm. sur ce pass.; saint Jérôme, l. cit. C'est pourquoi les interprètes anti-*messéens,* qui rendent le mot *almah* par femme mariée, sont arrêtés par cela et ne savent comment y répondre.

(2) Car le texte hébreu porte les deux participes *concevant* et *enfantant,* ou, comme l'explique le R. David Kimchi : « Elle-même (la vierge) est » actuellement concevant et enfantant, » ou encore, comme ajoute le R. Salomon Jarchi : « Le participe présent *harach* a la même signification » que le futur. » Voy. Drach, p. 89, suiv.

(3) Voy. Rosenmuller.

ou un sens prochain et un sens éloigné, tombe aussi; car cette explication n'est née que de difficultés pour ainsi dire apparentes et inhérentes à la prophétie dans l'hypothèse qu'on l'interprète du Messie, et de l'impossibilité de résoudre ces difficultés, et ceci dans le but en même temps de défendre l'autorité de saint Matthieu. Or, si l'oracle d'Isaïe s'était réellement accompli au temps d'Achaz, il n'y aurait pas de raison de supposer alors que ce texte a un rapport plus élevé au Messie, et, dans ce cas même, toute similitude disparaît. Car, dans l'une et l'autre interprétation, on prend les paroles dans un sens tout différent. Si on l'entend du Messie, le mot hébreu signifie une vierge qui demeure vierge après avoir conçu, et, si on ne l'entend pas du Messie, il s'agit d'une personne qui fut autrefois vierge, mais qui a cessé de l'être; dans la première hypothèse, Emmanuel veut dire *Dieu avec nous;* dans la seconde, il veut seulement dire *secours divin.* Si nous admettons l'interprétation de nos adversaires, il n'est plus possible de l'appliquer au Messie, le sens des paroles est épuisé, et il n'y reste plus rien qui s'adresse au Messie (1).

IV. *Obj.* Il y a eu, surtout dans ces derniers temps, un grand nombre de personnes qui ont nié que cette conception miraculeuse reposât sur des preuves suffisantes, s'appuyant pour cela sur des raisons critiques, exégétiques et historiques. Les hommes qui s'appuient sur la critique font observer, en *premier lieu,* que le texte aroméen, qui est l'archétype de l'évangile de saint Matthieu, ne contient point les deux premiers chapitres de cet évangile, au témoignage de saint Epiphane (2); comme ils manquent aussi dans l'évangile de Tatien, comme dans l'évangile de Marcion, qui, s'il n'est pas copié sur celui de Luc, lui ressemble au moins beaucoup, et que pourtant on n'y trouve ni la fin ni le commencement (3). 2. Mais les difficultés les plus graves sont les difficultés *exégétiques,* tirées surtout de l'opposition manifeste de l'argument lui-même, et, en première ligne, de la double généalogie de

(1) Voy. Hengstenberg, l. c., p. 90 et suiv., où il réfute Isenbiehl, qui, quoique catholique, a embrassé l'interprétation de cette prophétie, que, plus tard, s'appropria Gesen, et qui n'a pas rougi de l'entendre du fils du Prophète; aussi fut-il condamné par Pie VI et jeté en prison par son évêque, jusqu'à ce que, revenu à de meilleurs sentiments, il abjurât son erreur.

(2) Hérés. 30.

(3) Irénée, Cont. hérés., l. I, c. 29.

Joseph, qui ne fut pourtant pas le père de Jésus, d'après saint Matthieu, I, 1 suiv., et Luc, III, 23 suiv. 3. *Ajoutez à cela* que ni Jésus ni Jean, qui pourtant devaient avoir une connaissance parfaite de cette chose-là, Jean, XIX, 27, ni aucun autre apôtre, ne parlèrent de cette origine miraculeuse. 4. Marie, ce qui plus est même, appela Joseph père de Jésus, Luc, II, 48, et Jésus, dans l'occasion, ne le nia pas, Jean, VII, 27; et Paul dit positivement qu'il est né *de la race de David,* Rom., I, 3; II Tim., II, comp. Rom., IX, 5; Gal., IV, 4, 29. *Ajoutez encore,* 5. que ses frères n'eurent point foi en lui, Jean, VII, 3 suiv., et qu'ils eurent soin de s'emparer de lui dans une certaine circonstance, de concert avec sa mère, comme d'un insensé, Marc, III, 21, 31. Ensuite 6. ni le dessein de Jésus ni l'événement ne correspondent aux paroles de l'Ange, interprétées, d'après la croyance générale des Juifs, relativement à l'occupation du trône de David par Jésus, Luc, I, 3; Luc, XVIII, 20, 21; Jean, XVIII, 36. 7. Et, si ces récits sont éclairés par le flambeau de l'*histoire,* il est indubitable qu'il exista, dès les premiers siècles, un certain nombre de personnes, ayant à leur tête Cérinthe, Carpocrate, les ébionites et une foule d'autres, qui soutinrent que Jésus était fils de Joseph, et que, presque chez tous les peuples les moins civilisés (confondant en effet l'humain et le divin, ils rendirent auguste le principe des villes ou des religions, rapportant à la divinité les faits et les gestes des hommes illustres), on trouve des inventions semblables relativement à l'incarnation des dieux et à certains hommes engendrés par une nature céleste. Telle est la manière de voir de Wegscheider (1), et il en conclut qu'il faut, ou classer l'origine du Christ parmi les mythes, ou rapporter cette croyance universelle que l'on trouve chez presque tous les peuples, et telle qu'on la voit dans Jésus-Christ, à ce qu'il s'est montré dans un sens plus parfait digne de Dieu, qu'il lui est agréable, lui qui est l'auteur et le modérateur infiniment sage.

Rép. D. A. Il y eut, dans les derniers temps, un grand nombre de personnes qui, marchant sur les traces du protestantisme, tombèrent dans une impiété telle qu'ils rejetèrent entièrement l'inspiration divine et la vérité des Ecritures, et qui, malgré tous les principes de l'herméneutique, de l'exé-

(1) § 123.

gèse et de l'histoire, mettent en doute quelque religion que ce soit, et bouleversent tout, *C.* ceux qui ont encore conservé quelques sentiments de pudeur et qui n'ont point encore embrassé le rationalisme, *N.* Cette conséquence désastreuse du rationalisme découle du protestantisme, auquel il était réservé de ruiner le christianisme jusque dans ses fondements, si toutefois cela était possible, Dieu défendant ici sa propre cause.

Rép. 1. *D.* C'est ce dont avertirent de faux critiques se fondant sur un système arbitraire et même faux, *C.* les vrais critiques fondés sur un système vrai, *N.* Car 1. le système qui pose en principe un évangile araméen ou archétype commun, où puisèrent les trois évangélistes Matthieu, Marc et Luc, imaginé par quelques interprètes, sans fondement aucun, est rejeté même d'un grand nombre de biblistes modernes (1). 2. Saint Epiphane parle, liv. cit., de l'évangile hébreu de saint Matthieu, dont se servaient les ébionites, et qu'ils avaient mutilé et altéré (2); et le même saint Epiphane rapporte, n. 14, ibid., que les cérinthiens conservaient ce même évangile avec les deux premiers chapitres, et par conséquent avec la généalogie, dans l'hypothèse d'un évangile archétype, tel que le prétend notre adversaire; il ment donc lorsqu'il affirme qu'au témoignage de saint Epiphane, cet évangile archétype ne contenait pas les deux premiers chapitres (3); on

(1) Leclerc est le premier qui ait mis en avant le système d'une source commune ou archétype des évangiles aroméens ou syro-chaldaïques, Hist. eccl. des deux premiers siècles, Amsterd., 1716. Semler le confirme dans son Traité sur les quatre évangiles, p. I, p. 221-290; Lessing, Théol., p. 45 et suiv.; Niemever, *Conjectures tendant à éclaircir la raison pour laquelle plusieurs des écrivains du Nouveau-Testament ne parlent pas de l'origine de la vie de Jésus-Christ*, Hall, 1790; Paulusius, *Introduction aux chapitres choisis du Nouv.-Testam.,* Iéna, 1799. Il est ensuite enrichi par Eichhorn, dans sa Bibliothèque universelle de la littérature biblique, par Marsh Anmerk, Notes et appendices; Gratz, Nouveau-Testament, etc.; Berthold, Introduction théologique; en dernier lieu, par Kuinoël, Prolég. sur les Comm. du Nouveau-Testament, XVI suiv.; il marche à la suite de Marsh et d'Eichhorn. Toutefois, ils ne sont pas d'accord sur cet archétype; est-il ou n'est-il pas conforme à l'évangile qui portait pour titre : *Selon les Hébreux,* etc.? Rosenmuller père renverse cette opinion dans ses Scholies sur le Nouveau-Testament, par des preuves internes et externes, et il qualifie de *fictif* cet archétype, que ne connut aucun des anciens. Voy. t. 1, éd. 6, p. 5 et suiv.

(2) N. 13.

(3) Il écrit en effet : « Cérinthe et Carpocrate, s'appuyant l'un et l'autre, » comme il en est qui le veulent, sur le même évangile de saint Matthieu, » cherchent à établir, par la généalogie du Christ, qu'il est fils naturel de » Joseph et de Marie. »

doit en dire autant des nazaréens, qui furent ou antérieurs ou contemporains des ébionites, et qui, au rapport du même saint Epiphane, hérés. 29, n. 9, se servaient du même évangile (1). Wegscheider ment donc pareillement lorsqu'il avance que l'évangile de Tatien ne contient pas les deux premiers chapitres de saint Matthieu. Car, comme nous l'apprend Théodoret, Fabl. des hérét., l. I, c. 20, il n'avait retranché que les généalogies et toutes les autres choses « qui prouvent que le » Seigneur descend de David suivant la chair. » Il a conservé tout le reste, de même que quelques catholiques peu vigilants se laissèrent tromper par lui, au rapport de ce même auteur. Donc, si cette altération de Tatien prouve quelque chose, elle prouve tout juste ce que ne veut pas notre adversaire, c'est que Jésus n'est pas le fils de Joseph. Et c'est ainsi que l'iniquité s'est encore mentie à elle-même.

Quant à Marcion, il ne nous a montré que l'évangile de saint Luc *écourté*, selon le langage de saint Irénée, l. III, c. 14, n. 4; Tertullien, soit liv. I contre ce même Marcion, soit liv. IV, c. 6; saint Epiphane, hérés. 42, n. 11; mais il vint trop tard ce sacrilége mutilateur des Evangiles; toutes les églises possédaient déjà l'Evangile dans sa plénitude, au rapport de ces mêmes témoins, lorsque Marcion commit cette altération sacrilége; aussi Tertullien renvoie-t-il Marcion aux textes manuscrits que conservaient les églises, qui étaient plus anciens que lui, Marcion; il en appelait même au témoignage et à la croyance de tout le monde (2). Que prouve donc cette altération des Evangiles de Marcion? D'après les lois de la critique, lorsqu'il y a ou lorsqu'il manque dans les textes manuscrits quelque petite clause qui est ou favorable ou défavorable aux parties intéressées, on doit penser qu'elle a été ajoutée ou retranchée par ceux qui sont postérieurs ou dont l'autorité est moins grande, et dont la cause retire quelque avantage de ces additions ou de ces suppressions. Que

(1) « Ils possèdent (les nazaréens) un évangile selon saint Matthieu, écrit » en hébreu, et il est très-complet. Et il est très-certain, comme on *le voit* » *écrit en titre* en caractères hébraïques, et ils l'ont conservé jusqu'à ce » jour. »

(2) Voy. liv. IV, cont. Marc., c. 5, et liv. des Prescript., c. 36. Voyez J.-D. Michaëlis, *Introduction au Nouveau-Testament*, trad. par J.-J. Chenevière, Gen., 1822, t. I, c. 2, sect. 7, vers la fin, où il démontre que ces interpellations des hérétiques sont une nouvelle preuve de *l'authenticité* des livres du Nouveau-Testament.

Wegscheider juge maintenant de ses critiques et des raisons sur lesquelles ils s'appuient.

Rép. 2. *N.* Car on ne peut pas dire que les difficultés *exégétiques* soient graves; quant aux difficulés *critiques,* elles *sont nulles,* comme nous venons de le voir. Je nie en outre que ces difficultés exégétiques découlent *des contradictions mêmes de cet argument.* Pourquoi notre adversaire ne disait-il pas au moins en quoi consiste cette contradiction? L'un et l'autre évangéliste enseigne que le Christ a été conçu par l'opération du Saint-Esprit, et qu'il est né de la vierge Marie, et l'un et l'autre en appelle ou expressément ou tacitement à la prophétie d'Isaïe; l'un et l'autre rapporte qu'il est né à Bethléem. En quoi consiste donc la *contradiction manifeste de cet argument?*

Il n'y a pas de difficulté non plus dans les deux généalogies que notre adversaire donne toutes deux pour les généalogies de Joseph, bien qu'il y ait un grand nombre d'interprètes distingués qui le nient (1). Mais quand même on l'admettrait, je nie la conséquence qu'il veut en tirer; car les contradictions des généalogies, quand même elles existeraient, ce dont nous sommes loin de convenir, ces contradictions ne prouveraient pas que le Christ est le fils naturel de Joseph. Et, pour s'en convaincre, il suffit de citer son argument; les généalogies de Joseph diffèrent entre elles : donc Jésus est le fils naturel de Joseph. O admirable dialectique! En outre, d'après notre adversaire, l'évangile ou *Diatesseron* de Tatien, l'évangile archétype araméen, le texte de Marcion laissaient à désirer ces deux généalogies; elles ne furent ajoutées que plus tard; cette

(1) Un grand nombre d'interprètes modernes, surtout d'interprètes soit catholiques soit protestants, pensent qu'il est bien plus probable que saint Matthieu a donné la généalogie de saint Joseph, et saint Luc celle de la bienheureuse Vierge. En dresser ici le catalogue serait chose trop longue. Nous nous bornerons donc à citer un auteur qui n'est pas suspect à nos adversaires : c'est Georg. Rosenmuller. Voici donc ce qu'il écrit, Schol. sur saint Matth., c. 1, v. 17 : « Les difficultés, pour ne pas disparaître en entier, sont singu- » lièrement aplanies, si nous admettons, ce qui n'est pas invraisemblable, » que saint Matthieu dresse la généalogie de *Joseph,* et Luc celle de *Marie,* » Que Matthieu dresse la généalogie de Joseph, qui descend de Salomon, on » le voit par le comm. 16, coll. 6, 7, et saint Luc nous apprend, c. 3, 31, » que Marie vient d'un autre fils de David, Nathan. » Il cite, en faveur de cette opinion, Vethusein et Paulusius, auxquels on peut ajouter Kuinoël, Proleg., § 4, qui en énumère plusieurs autres, puisque cette opinion est commune parmi eux. Plusieurs raisons pourtant nous empêchent d'admettre et d'approuver cette opiuion.

absence des généalogies n'établit donc pas le désaccord en question. Il faut donc qu'ici sa mémoire lui fasse défaut. Les interprètes donnent les raisons pour lesquelles ces généalogies s'accordent parfaitement (1).

Rép. 3. *D*. Parce que le dessein de saint Jean ne le comportait pas, *C*. parce qu'il pensait autrement, *N*. Le dessein de saint Jean, comme nous l'avons fait observer ailleurs, était surtout de suppléer aux autres évangélistes et de développer ce qui a trait à la divinité du Christ. Ainsi, comme saint Matthieu et saint Luc avaient longuement relaté ce qui a trait à la conception miraculeuse du Christ, saint Jean n'en parle pas et n'expose que ce qui a trait à sa génération divine et éternelle. Ajoutez à cela que saint Jean, du consentement unanime des anciens, Clément d'Alexandrie (2), Eusèbe (3), saint Jérôme (4), saint Epiphane (5), avait lu et approuvé les trois premiers évangiles, que tout le monde connaissait, et qu'il avait confirmé de son témoignage la vérité qu'ils renfermaient avant que de commencer à écrire le sien. Quand même saint Jean et Jésus-Christ l'enseigneraient formellement, les rationalistes y croiraient-ils pour cela? Ils en ont fait tout autant, ainsi que nous l'avons vu, lorsqu'il s'est agi de la divinité du Verbe si souvent annoncé par saint Jean, de la résurrection de Jésus et de la résurrection future des corps, du jugement dernier, si souvent prêchés par Jésus-Christ, et non-seulement par les trois autres évangélistes, mais aussi par saint Jean, par saint Paul et tous les autres apôtres (6).

Rép. 4. *D*. C'est-à-dire comme on le pensait vulgairement, *C*. réellement, *N*. Il eût été imprudent de dévoiler ce mystère avant que ne fût connue la mission divine du Christ, car personne n'y aurait cru. Telle est la stupidité des rationalistes, lorsqu'ils parlent sans réfléchir de cela! Ainsi cette manifestation eût été inopportune et hors de saison, saint Jean, VII, 27;

(1) Voy. Maldonat, Comm. sur saint Matth., c. 1, v. 16, où il traite longuement cette question. Voyez aussi les deux Dissertations sur la *généalogie de Jésus-Christ,* de J.-Jacq. Hottinger, Nouv. trés. théol.-philolog., Lugd. Batav., 1732, t. II, p. 73 suiv., où il confirme l'opinion de la double généalogie de Joseph et de Marie.

(2) Eusèbe, liv. VI, c. 14.

(3) Liv. III, c. 34.

(4) Hommes illust., c. 9.

(5) Hérés. 51, n. 19.

(6) Voy. Traité de Dieu créateur, n. 849 et suiv.

le Christ insinue pourtant assez clairement cette vérité, v. 28, lorsqu'il fait connaître aux Juifs son origine divine; car ils *ne savaient* réellement pas *d'où il était,* comme ils le disaient avec assurance. Mais lorsque saint Paul dit que le Christ *descend de David selon la chair,* c'est tout comme s'il disait, de *la race de David;* et il fallait qu'il en fût ainsi pour que s'accomplît la promesse que Dieu avait faite aux patriarches et à David, que le Messie naîtrait d'eux. Or, autre chose est dire de la race de David, et autre chose dire de la race de Joseph, car la bienheureuse Vierge descendait de David; et comme le Saint-Esprit forma le corps de Jésus-Christ de son sang, il s'ensuit que le Christ est fils de David, et non de Joseph; et c'est ce qu'insinue l'Apôtre toutes les fois qu'il dit du Christ : *Factum ex muliere.*

Rép. 5. *D.* C'est-à-dire *ses parents* ou ses proches, *C.* ses frères utérins, *N.* Nous en avons pour gage l'antiquité tout entière (1) et la manière de s'exprimer de la Bible (2). C'est donc pour la troisième fois que nous prenons notre adversaire en flagrant délit de mensonge, lorsqu'il dit : *De concert avec sa mère,* ses proches voulurent s'emparer de lui comme d'un insensé. Car, dans le premier passage, savoir, de saint Marc, III, 21, il n'est pas même dit un mot de sa mère, il n'y est question que de ses frères, dont saint Jean rapporte, c. 1, qu'ils ne croyaient pas en Jésus; et v. 31 : « Et ils viennent, » dit-il, sa mère et ses frères, et, se tenant dehors, ils envoient » vers lui et le font appeler. » Et ce fait diffère essentiellement du premier (3).

Rép. 6. *D.* Dans un sens matériel, *C.* dans le sens spirituel, *N.* Car l'Ange ne règle point ici son langage sur les opinions du vulgaire, il le règle sur l'esprit ou le sens des Ecritures, que renfermait cette même Ecriture sous l'écorce des mots,

(1) Voy. Maldon., sur le c. 12 de l'évang. de saint Matth., V, 46.

(2) Ce même auteur cite un très-grand nombre d'exemples pour prouver que cette manière de parler est très-usitée dans les Ecritures.

(3) Il en est même, qui plus est, un grand nombre qui prétendent que ce que rapporte saint Marc, III, 21 : « Et lorsqu'ils eurent appris (*les siens, c'est-» à-dire qui étaient par lui ou qui lui appartenaient*) ils sortirent pour s'em» parer de lui; ils disaient en effet : Car il est devenu furieux. » Il ne faut pas l'entendre des proches du Christ, mais il faut le prendre impersonnellement : *le bruit courait, les hommes disaient,* etc. D'autres l'entendent autrement, ils rapportent le mot ils *disaient* aux pharisiens. Voy. Rosenmuller sur ce passage.

comme le démontra Jésus-Christ et comme le prouva l'événement, ainsi que nous l'avons établi en son lieu. Mais qu'est-ce que ceci a de commun avec le but de notre adversaire, qui est de prouver que Jésus est le fils de Joseph; je ne le vois pas, si ce n'est peut-être que son *exégèse* est de la force de sa *critique*.

Rép. 7. Je nie que la lumière de l'histoire, en éclairant ces récits, en fasse ressortir quelque chose de favorable à la thèse de notre adversaire. Car, que peut-on conclure de ce que Cérinthe, Carpocrate, les ébionites et autres pestes hérétiques de ce genre, méprisés et depuis longtemps oubliés, réfutés par saint Jean l'Evangéliste (1), pensèrent que le Christ est fils de Joseph? Notre adversaire invoque des témoins vraiment dignes de lui. Et l'impiété de ces hommes sans aveu ne nuit pas plus à la vérité que ne lui nuisent les rationalistes, lorsqu'ils arguent de fausseté les évangélistes, les apôtres et le Christ.

L'idée d'hommes engendrés d'une nature céleste, loin enfin de nuire à la cause que nous défendons, la sert merveilleusement, au contraire, comme le prouve ce que nous avons dit. Car l'idée originaire et première de toutes ces croyances découle de la vraie religion, et les divers peuples altérèrent plus ou moins ensuite cette idée par ce qu'ils y ajoutèrent, comme cela s'est fait pour les autres choses, ainsi que nous l'avons remarqué (2). On voit par là ce qu'il faut penser de la conclusion de ce rationaliste; c'est qu'il se montre mauvais critique, mauvais exégète, mauvais historien, traitant l'Ecriture sainte comme la mythographie; il est par conséquent inutile de nous arrêter plus longtemps à réfuter ces choses-là.

Inst. 1. La virginité de Marie semble pourtant en contradiction avec ce qui se lit dans saint Luc, II, 22 : « Et après » que se furent accomplis les jours de sa purification..... » comme il est écrit dans la loi du Seigneur : Parce que tout

(1) Voy. saint Jérôme, l. c.

(2) Traité de Dieu créateur, p. III, c. 2, prop. II, obj. et ailleurs. C'est une supercherie des rationalistes que de rapporter les récits bibliques à la mythologie païenne, et de les interpréter par ce moyen, pendant qu'au contraire ils devraient interpréter la mythologie par l'Ecriture, qui lui est antérieure; ils devraient l'exiger, comme le firent toujours les apologistes de la religion chrétienne contre les philosophes, en les contraignant à avouer que la religion païenne ne contient pas un seul mythe qui n'ait son principe dans l'Ecriture ou la tradition primitive, et que leurs mythes ne sont que des vérités corrompues.

» enfant mâle premier-né sera consacré au Seigneur. » C'est pourquoi 2. l'Apôtre dit, Gal., IV, 4, *que le Christ est né de la femme*. Donc :

Rép. 1. *N*. Car ce ne fut que par une disposition prudente que la bienheureuse Vierge se soumit d'elle-même à la loi de la purification, comme Jésus-Christ s'était soumis à la loi de la circoncision, quoique ni l'un ni l'autre ne fussent soumis à ces lois, ce qui découle évidemment du mode miraculeux que nous avons suffisamment établi jusque-là. L'Evangile, en citant les paroles de la loi, ne dit pas que la naissance du Christ ait fait perdre à la bienheureuse Vierge la virginité; il ne fait que constater sa fécondité, comme on lui applique, d'après le langage ordinaire biblique, cette phrase, *premier-né*, et comme l'entendirent les anciens (1).

Rép. 2. *D*. L'Apôtre dit que le Christ est né de la femme, indiquant par là le sexe, *C*. la condition, *N*. Il enseigne ici que le Fils de Dieu, qui est éternel, est né de la substance de la femme selon l'humanité et dans le temps; et par là il montre que cette femme, de la substance de laquelle a été formé le Christ selon la chair, est demeurée vierge, car autrement eût-il dit, formé de la semence de l'homme (2).

Quant aux autres difficultés que l'on tire soit du mot *premier-né*, soit des paroles de saint Matthieu, I, 25, nous n'y répondrons pas pour le moment, parce qu'elles n'ont pas trait à une autre question.

CHAPITRE III.

UNION HYPOSTATIQUE DES DEUX NATURES EN JÉSUS-CHRIST.

Nous avons démontré que Jésus-Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme, ou qu'il possédait et la nature divine et la nature humaine tout entière. Il nous reste maintenant à rechercher de quelle manière ces deux natures subsistent ensemble et sont unies entre elles, pour dire quelle est la vérité catholique sur ce point.

Ceux qui n'admettent en Jésus-Christ ni l'une ni l'autre

(1) Voy. Maldon., Comm. sur saint Luc, II, 22 suiv.

(2) Voy. Bernard de Pecquigny, Triple comm. sur ce passage.

nature, rejettent par cela même l'union proprement dite de ces natures, et, par suite, renversent de fond en comble le mystère de l'Incarnation. Ceux qui, tout en admettant ces deux natures en Jésus-Christ, prétendant qu'il n'y a entre elles qu'une union accidentelle et simplement morale, ne ruinent pas moins ce même mystère. L'Eglise catholique enseigne donc qu'il y a union hypostatique ou personnelle et substantielle entre les deux natures en Jésus-Christ, union dans laquelle seule peut consister le mystère parfait de l'Incarnation, et c'est dans cette union qu'est le principe, ou, si je puis m'exprimer ainsi, la raison formelle de ce même mystère.

Comme parfois l'intelligence de ce que nous dirons par la suite dépend de la notion exacte de l'union hypostatique, nous allons en donner la définition, et, dans l'intérêt d'une plus grande clarté, l'exposer par parties et en déduire les principales conséquences.

L'union ou unité hypostatique, c'est donc cette union par laquelle deux natures entières, la nature divine et la nature humaine, sans se confondre, sans qu'il y ait mélange de leurs propriétés, tout en conservant les opérations dont elles jouissent en soi, subsistent dans la seule personne du Verbe divin. I. Or, il découle de cette définition que l'union des deux natures s'est opérée, au moins immédiatement, *dans la personne*, ce qui fait que ces deux natures n'ont qu'une seule et même subsistance et personnalité ou raison de suppôt, et que, par suite, on lui a donné le nom d'union *hypostatique* ou *personnelle* (1). II. Comme l'hypostase ou personne du Verbe divin existait avant de prendre ou de s'unir à la nature humaine, il s'ensuit que la nature humaine ne concourt point comme partie à constituer la personne, comme le nom de personne se prend *formellement*, comme on le dit (elle est très-simple); mais, en tant que l'incarnation est accomplie, on dit que la personne est *composée*, parce qu'alors elle réunit tout le suppôt qui est Jésus-Christ, qui possède les deux natures (2), et cela, en tant que la personne se prend matériellement. III. Et, comme ce n'est qu'en raison de cette subsistance que la nature divine et humaine sont un, il est évident que la subsistance ou personne du Verbe n'est pas, par rapport à l'humanité, comme

(1) Voy. Pétau, Incarn., l. III, c. 4, §§ 11 et suiv.
(2) Ibid., c. 12, §§ 4 et suiv.

un sujet qui sustente humanité, comme accident, mais comme le *terme,* en tant que cette union a cessé dans une seule subsistance et une seule personne (1). IV. Comme la subsistance de la nature humaine du Christ est la même que la subsistance du Verbe, il est constant que, de cette manière, la nature humaine est devenue *propriété* de la personne du Verbe, et celle-ci, l'incarnation étant opérée, a commencé à agir par cette humanité, et dans cette même humanité qu'elle s'est appropriée, tout comme avant l'incarnation; ou même, cette union étant consommée, elle a agi distinctement, ou elle agit en tant qu'elle est le *principe quod,* selon le langage de l'école, dans la nature divine; or, l'une et l'autre nature subsistant dans la personne du Verbe, agit ou fait les actes qui lui sont propres et réellement distincts, en tant que *principe quo*, comme on l'appelle. Car, l'incarnation consommée, ces deux natures sont réellement distinctes l'une de l'autre. V. Donc, comme il y a une union si étroite entre la subsistance et la nature *in concreto,* qu'elles ne sont distinctes l'une de l'autre que *rationnellement,* ou *par la pensée,* il s'ensuit que la nature dépend, dans son existence, de la subsistance qui la termine et la régit. Ainsi, il n'est pas un seul instant, soit avant, soit après l'incarnation, pendant lequel on puisse supposer ou concevoir l'humanité du Christ existant en dehors de la personne du Verbe. Car, si on examinait cette humanité à part et en dehors de cette subsistance ou personne, ce ne serait plus humanité du Christ, c'est-à-dire du Verbe incarné, mais bien une pure abstraction, ou un être de raison (2). VI. Comme cette union s'est immédiatement opérée dans la personne, ainsi que nous l'avons dit, et non dans les natures, il s'ensuit que ces natures sont réellement distinctes entre elles, et que chacune d'elles conserve ses propriétés naturelles, de même que les opérations et les actes qui leur sont propres; cependant, comme, d'après ce que nous avons dit, la nature n'est que rationnellement et virtuellement distincte de la personne, il s'ensuit que l'union des natures s'est opérée médiatement. Ce qui fait que, sous ce rapport, cette union est aussi appelée *physique* et *substantielle* (3).

(1) Voy. Pétau, Incarn., l. III, c. 3, § 16.
(2) Ibid., liv. XII, § 6.
(3) Ibid., liv. III, c. 4, § 17.

Ce que nous venons de dire sur l'union hypostatique nous paraît suffire au but que nous nous sommes proposé. Nous entrerons dans de plus amples détails suivant que le besoin s'en fera sentir. En attendant, nous concluons de ce qui précède qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne, qui est la personne divine, et que cette personne subsiste dans deux natures, ou que le Christ, Dieu et homme, est le Fils naturel de Dieu; et qu'après l'union des deux natures, elles sont demeurées entières, parfaites, qu'elles ne se sont pas confondues, qu'elles sont demeurées réellement distinctes l'une de l'autre; que par conséquent chacune d'elles conserve ses propriétés et les opérations qui lui sont propres et naturelles. Nous nous appliquerons, dans ce chapitre, à établir chacune de ces vérités de notre foi. Et, pour atteindre plus facilement notre but, nous diviserons cette question en divers articles, et, dans chacun de ces articles, nous réfuterons les assertions de nos adversaires, qui sont contraires à la vérité que nous avons exposée jusque-là.

ARTICLE PREMIER.

Unité de personne en Jésus-Christ.

Nestorius, né à Germanicie de Syrie, se fit d'abord moine près d'Antioche; il fut ordonné prêtre, disciple de Théodore de Mopsueste; il fut élevé sur le siège archiépiscopal de Constantinople, l'an 428 ; à peine fut-il assis sur ce siège, qu'il se mit à propager l'hérésie qu'il avait puisée à l'école de Théodore. Il commença d'abord par attaquer le mot *theotocos,* ou mère de Dieu, soit par les autres et en dessous, soit publiquement et en personne (1), soutenant qu'il fallait appeler la bienheureuse Vierge *christotocon,* ou *mère du Christ,* car ce n'était pas un Dieu, mais seulement un homme qu'elle avait enfanté. Il prétendait qu'il n'y avait, entre la nature divine et la nature humaine en Jésus-Christ, qu'une simple union *morale* ou d'habitude et extérieure. Aussi admettait-il deux personnes dans le Christ. Et il affirmait que l'incarnation n'était qu'une *enœcesin,* ou habitation de Dieu dans l'homme comme dans son domicile, ou dans son temple, comme on dit qu'il fut dans Moïse et dans les autres prophètes. Aussi appe-

(1) Voy. Pétau, Incarn., l. I, c. 7, §§ 4 et suiv.

lait-il le Christ *Theophoron* ou *Deifer,* et possesseur de la divinité; mais il ne l'appelait pas vrai Dieu, et il ne souffrait pas qu'on dît un Dieu *de deux ou de trois mois.* Dieu, d'après lui, ne s'unit au Christ que lorsque l'homme entier et parfait eut été formé dans le sein de la Vierge, et, de cette union, qu'il appelle *synaphion* ou *connexion,* le Christ commença à être appelé Dieu, comme Moïse est appelé Dieu.

C'est dans ce sens plus large que parfois Nestorius appelait, sans hésiter, le Christ Dieu, et la bienheureuse Vierge mère de Dieu, et, par ce moyen, il s'efforçait de cacher sous des dehors catholiques son impiété hérétique, marche généralement suivie des hérétiques. Mais saint Cyrille d'Alexandrie lui enleva ce subterfuge, en opposant à ses erreurs les douze chapitres qu'il appela anathèmes, et qu'il lui donna à souscrire, s'il voulait être catholique et qu'on le tînt pour tel. Mais notre hérésiarque, loin d'y souscrire, envoya à saint Cyrille le même nombre d'anathèmes, où il mettait dans tout son jour le système impie de son hérésie (1). Aussi le concile œcuménique d'Ephèse, tenu l'an 431, le déposa-t-il de son siège et le condamna-t-il, ainsi que son hérésie (2); l'empereur Théodose le bannit d'abord à Antioche, puis le relégua, quatre ans après, dans le désert, où il mourut sous le poids de la misère et des souffrances, la langue rongée par les vers (3).

Or, le langage en apparence catholique auquel recourait parfois Nestorius, pour ne pas se faire qualifier de novateur ou pour mieux voiler ses opinions, a fait que quelques critiques protestants ont poussé l'effronterie jusqu'à taxer cette controverse de simple logomachie (4). Mais, vains efforts! Car,

(1) Voy. Lettre synod. de saint Cyrille à Nestorius, avec les douze anathèmes, Act. des conc., Hardouin, t. I, col. 1283 suiv.; et ib., col. 1298 suiv., Anathèmes de Nestorius, opposés à ceux de saint Cyrille. Voy. aussi Pétau, Incarnat., l. VI, c. 17.

(2) Voy. Actes des concil., coll. cit., col. 1422.

(3) Voyez Jean Garnier, Diss. sur l'hérésie et les livres nestoriens. Voyez Nestorius et ses écrits, que Fabricius énumère dans sa Bibliothèque grecque, t. IX, p. 286 suiv.; et Joseph-Simon Asseman, qui a écrit après lui, t. III, Biblioth. orientale, p. II. Et ce dernier a examiné ces choses-là avec plus de soin que les autres.

(4) Entre le calviniste David Derodon, livre du *Suppôt;* Elie Saurin, aussi calviniste, dans son *Apologie* contre Jurieu; Albertin, traité de *l'Eucharistie;* Christ.-Aug. Salig, l'*Eutichianisme et Eutychès;* Mathurin Veysser la Croze, *Hist. du christianisme des Indiens;* Paul-Ernest Jablonski, *Exercices historiq. eccl.;* Sam. Basnage, Annales politico-eccl., l'an 430 du Christ, suiv.; Bayle,

si Nestorius pensait juste, si sa croyance était orthodoxe, s'il ne différait de saint Cyrille et des autres catholiques que par la manière de s'exprimer, pourquoi, à la suite de toutes les commotions que produisit son opinion, ne démontra-t-il pas réellement qu'il était catholique? Si Nestorius n'admettait réellement qu'un seule personne en Jésus-Christ, s'il pensait que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, pourquoi les nestoriens, ses disciples, le nièrent-ils et le nient-ils encore? Nestorius était donc de mauvaise foi, et c'est à juste titre qu'il fut déposé et frappé d'anathème. Ces seules observations, qui s'appliquent également à tous ceux que ces mêmes imprudents critiques, comme nous l'avons vu, cherchent à disculper du crime d'hérésie ou de fausse doctrine, afin d'exciter la jalousie contre l'Eglise catholique et ses docteurs, sont plus que suffisantes pour venger saint Cyrille et l'Eglise, sans que nous nous arrêtions à en faire d'autres.

En attendant, il découle des observations que nous avons faites sur le caractère et la nature de l'hérésie nestorienne, que nous devons faire deux choses : c'est de démontrer, soit qu'il n'y a en Jésus-Christ que la seule et unique personne divine, soit que la bienheureuse Vierge, de laquelle cette unique personne divine est née selon la chair, doit réellement être appelée mère de Dieu; et ceci renferme toutes les autres vérités qui ont trait à cette question et qui en dépendent. Nous rattacherons aussi à cette question celles que l'on agite ordinairement à l'occasion des féliciens, relativement à *la filiation* du Christ, qu'ils appellent naturelle et non pas adoptive, et qu'ils ont imaginée en Jésus-Christ. Cette erreur a tant de rapports avec l'hérésie nestorienne, qu'il est impossible de les séparer, comme le prouvera ce que nous allons dire. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

On ne peut admettre en Jésus-Christ qu'une seule personne divine.

Cette proposition est de foi, elle est contenue dans le symbole de saint Athanase, où il est dit : « Non-seulement il n'y » a pas deux Christ, mais il n'y en a qu'un seul. » Et ce

Dict. hist. crit., art. Nestorius, desquels ne s'est pas séparé le célèbre janséniste Elie Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, t. III, part. II.

Christ, comme le définit le second concile œcuménique de Constantinople, can. 7 et 8, est « de deux natures dans une » seule subsistance et dans une seule personne du Verbe (1). »

Voici comment nous le prouvons : On ne peut admettre qu'une seule personne; et cette personne est divine là où on attribue à un seul et même suppôt ce qui s'accomplit dans deux natures différentes, et quand on dit constamment d'un seul et même individu, et d'un individu divin subsistant dans deux natures, la même chose. Or, on attribue à Jésus-Christ de pareilles choses, on les dit de lui.

Voici, en effet, ce que l'Apôtre écrit du Christ, Pilipp., II, 6 : « Qui, étant l'image de Dieu, n'a pas cru que ce fût pour lui » une usurpation d'être égal à Dieu, mais il s'est anéanti lui-» même en prenant la forme de serviteur, en se rendant » semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par » tout ce qui a paru de lui au dehors. » C'est, d'après ces paroles, le même qui a pris la forme de serviteur, et qui, avant, avait la forme de Dieu; on dit que, par sa forme de Dieu, il est égal au Père, et que, par sa forme de serviteur, il lui est inférieur; et on dit aussi de celui qui avait la forme de Dieu et qui a pris celle de serviteur, qu'il s'est anéanti. Or, l'Apôtre n'aurait pas pu dire cela de Jésus-Christ, s'il y eût eu en lui deux personnes ou suppôts, et si le Verbe ne se fût uni que moralement et extérieurement à la personne humaine du Christ déjà subsistante en soi; Paul n'admet donc qu'une seule personne en Jésus-Christ, qui est la personne divine.

C'est aussi ce que dit saint Jean, dans les paroles suivantes : « Le Verbe s'est fait chair; » le Verbe, en effet, ne s'est pas fait chair en convertissant la divinité en chair, ce qui répugne, comme on le verra par ce que nous allons dire, ni par une simple union morale extérieure; bien que Dieu l'opère dans ses saints, on ne peut pourtant pas dire d'un saint qu'il soit devenu Dieu; donc le Verbe s'est fait chair par une union naturelle, substantielle, intime, hypostatique, et, par suite, il n'y a en Jésus-Christ que la seule personne divine.

Les saintes Ecritures disent enfin et déclarent partout que le Fils de Dieu et le Fils de l'homme ne sont qu'un, tel que

(1) Conf. VIII, Act. des conciles, Hardouin, t. III, col. 198. Voy. aussi ibid., col. 193, can. 5.

lorsqu'elles rappellent que le Seigneur Dieu de gloire a été crucifié, I Cor., II, 8, que l'auteur de la vie a été mis à mort, Act., III, 15, que Dieu s'est acquis l'Eglise au prix de son propre sang, ib., XX, 28, que le Fils existait avant Abraham, Jean, VIII, 58, que le Fils de Dieu est né de la femme, Gal., IV, 4, comme aussi que le Fils de l'homme était dans le ciel pendant qu'il conversait sur la terre, Jean, III, 13. Car on n'admet qu'une seule personne là où l'on dit que Dieu et l'homme ne font qu'un seul et même individu, et où l'on attribue à un seul et même individu les opérations de Dieu et de l'homme, comme on voit, clair comme le jour, qu'elles lui sont attribuées dans les passages cités et dans une foule d'autres. Donc :

Ajoutez à cela les symboles de notre foi, celui des apôtres, celui de Nicée, celui de Constantinople, qui nous présentent toujours le Christ comme une seule et même personne, Fils du Père, Dieu de Dieu, qui est descendu du ciel, qui s'est incarné et fait homme dans le sein de la bienheureuse Vierge, qui a souffert et qui a été crucifié. Il n'est pas un et le même par nature, comme nous le démontrerons, donc il l'est comme suppôt, subsistance et personne.

Telle fut aussi toujours la doctrine professée par les Pères grecs et latins, dont Pétau cite un grand nombre (1); pour nous, nous n'en citerons qu'un ou deux. Saint Ignace dit, dans sa lettre aux habitants d'Ephèse, c. 7 : « Il n'y a qu'un mé- » decin de l'âme et du corps, engendré et non engendré (ou » *fait* et non *fait*), Dieu engendré dans la chair,..... et de » Marie et de Dieu, d'abord passible, et alors impassible, » Notre-Seigneur Jésus-Christ (2); » et ensuite : « Dans un » seul Jésus-Christ, issu de David selon la chair, Fils de » l'homme et Fils de Dieu (3). » Donc, d'après saint Ignace, Jésus-Christ est une seule et même personne, increéée selon la nature divine, créée selon la chair ou nature humaine, une seule et même personne passible et impassible selon la diversité des natures, Fils de Dieu et Fils de l'homme, engendré de Dieu et de Marie. Et ce que saint Augustin écrivit, dans son Catéchisme, en faveur du dogme catholique, avant que le

(1) Liv. III, c. 11.

(2) Galland, Biblioth. PP., t. I, p. 266.

(3) Ibid., c. 20, p. 270.

nestorianisme n'eût vu le jour, n'est pas moins exprès (1), c. 35 : « Jésus-Christ est Fils de Dieu, il est Dieu et homme. » Dieu avant tous les siècles, homme dans notre siècle. Dieu » parce qu'il est le Verbe de Dieu, car *Dieu était le Verbe;* il » est homme, car il a uni à la personne du Verbe l'âme rai- » sonnable et la chair. » De plus, il conclut, ibid. : « Un seul » Fils de Dieu, et en même temps Fils de l'homme; non pas » deux Fils de Dieu, Dieu et l'homme, mais un seul Fils de » Dieu : Dieu sans principe, homme ayant un certain prin- » cipe, Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

On le démontre enfin par une raison théologique. Car, en admettant une union morale, quelque étroite et intime qu'on la suppose, dès-lors on n'a plus un seul Christ, on en a plusieurs, ce que repousse tout sentiment chrétien, puisque cela ruine tout le mystère de l'Incarnation et bouleverse l'économie de la rédemption; et, dans ce cas, il ne serait plus permis de dire d'un seul et même individu des actions relatives à deux suppôts qui sont distincts dans l'hypothèse nestorienne, comme cela se pratique dans l'Ecriture et dans la tradition universelle; il en serait fait, en outre, de la divinité de Jésus-Christ (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. Toutes les fois que les Ecritures font mention de la génération de Jésus-Christ, de la bienheureuse Vierge ou de sa mort, elles ne lui donnent jamais le nom de Dieu, elles l'appellent toujours ou *Christ,* ou Jésus, ou Seigneur. Donc, le Christ homme et le Verbe de Dieu ne sont pas une seule et même personne. 2. Jean enseigne en outre, I, 14, que le Christ *a habité* dans la chair, et, II, 19, que le Christ lui-même 3. a appelé son corps et son humanité un *temple;* l'Apôtre, lui aussi, Hébr., VIII, 2, et IX, 11, appelle cette même humanité de Jésus-Christ un *tabernacle,* et, Philipp., II, 7, un *habit;* mais il n'y a aucune union personnelle et intime entre un temple, une tente et celui qui y demeure, entre un habit ou un vêtement et celui qui en est revêtu. Il n'y a donc qu'une union extérieure et morale entre Dieu et

(1) Car ce livre fut écrit l'an 421 ou peu après, et l'hérésie nestorienne ne vit le jour que l'an 432.

(2) Voy. saint Thomas, Contre les Gentils. l. IV. c. 34.

l'homme en Jésus-Christ, union qui consiste dans l'*accord des volontés* et la grâce; 4. comme le déclare formellement le Christ, lorsqu'il dit, Jean, VIII, 29 : « Celui qui m'a envoyé » est avec moi, et il ne m'a pas laissé seul, parce que *je* fais » toujours ce qu'il veut. » 5. C'est pourquoi, dans les Ecritures, le Christ est tantôt appelé Fils de l'homme et tantôt Fils de Dieu. Donc, il n'y a pas seulement un seul Fils, une seule personne.

Rép. 1. *N.* Car saint Paul, dans l'épître aux Gal., IV, 4, parlant de la génération humaine du Christ, dit : « Dieu a » envoyé son Fils né d'une femme; » il dit encore, Philipp., II, que le Christ a eu la *forme de Dieu* et qu'il est égal à Dieu, et, au livre des Actes, XX, 28, il affirme que Dieu s'est acquis son Eglise au prix de *son sang* (1).

Rép. 2. *N.* Il affirme que le Verbe fait chair a habité *en nous,* c'est-à-dire parmi les hommes, ce qui seul réfute le nestorianisme.

Rép. 3. *D.* L'humanité du Christ, ou plutôt le corps du Christ fut appelé un temple, une tente, un vêtement, au figuré et improprement, *C.* proprement, *N.* Car, autrement, comme l'apôtre saint Paul, II Cor., V, 1 suiv., appelle notre corps une *maison,* une *demeure,* une *tente,* ainsi que l'apôtre saint Pierre, II, I, 13, il s'ensuivrait qu'il n'y a, entre notre âme et notre corps, qu'une union morale, d'autant mieux que c'est ainsi que le corps de Jésus-Christ a été appelé par rapport à son âme, et non par rapport à sa divinité, ainsi qu'on le voit par le contexte. L'Apôtre, dans son épître aux Philipp., II, dit que le Christ ne s'est montré extérieurement que comme un pur homme, bien qu'il fût aussi Dieu; et là encore se trouve la réfutation du nestorianisme.

Rép. 4. *N.* Car la particule *parce que* n'est point ici une particule causale, elle exprime le *signe* et l'effet de sa mission, comme s'il disait : Par là vous pourrez connaître ma mission divine, parce que *je* fais toujours ce qui lui plaît, comme il l'exprime plus clairement, v. 42, lorsqu'il dit : « Je suis sorti » de Dieu et je suis venu (2). »

Rép. 5. *D.* Comme un seul et même suppôt, *C.* différent, *N.*

II. *Obj.* Les Pères de l'Eglise parlèrent de Jésus-Christ et

(1) Voy. aussi Rom., I, 3; Jean, III, 16.

(2) Voy. Maldonat, sur ce pass.

de son incarnation comme en parla Nestorius. Car 1. il en est qui affirment que Dieu s'est fait homme, ou a pris l'humanité, tels que saint Ambroise (1) et saint Augustin (2), qui dit, en outre, dans son Catéchisme, c. 35, « qu'il est *autre* à cause du » Verbe, et *autre* à cause de l'homme; » 2. il y en eut quelques-uns qui appelèrent le Christ homme *Deifer,* comme saint Basile, *passim* (3); d'autres l'appelèrent homme du *Seigneur,* comme saint Athanase (4); saint Epiphane (5); saint Augustin (6); 3. d'autres enfin appelèrent l'humanité du Christ ou l'*organe,* ou le *temple,* ou le *vêtement* de la divinité, et même son *épouse* (7). 4. Entre tous les autres se fait remarquer saint Jean Chrysostôme, qui, dans sa 3 hom., sur le 1 c. de l'ép. aux Hébr., n. 1, expliquant les paroles du Ps. 44, citées par l'Apôtre : « A cause de Dieu, ton Dieu t'a » oint, » dit : « Celui-ci (l'Apôtre) frappe du même coup et » les Juifs, et Paul de Samosate avec ses disciples, et les » ariens, et Marcel, et Sabellius, et Marcion. Comment? Les » Juifs, en démontrant qu'*un seul est deux* (8), qu'il est *homme* » *et Dieu;*... il frappe Marcion et les autres en démontrant qu'il » y *a deux personnes divisées* par *l'hypostase.* Il frappe les » marcionites en démontrant que ce n'est pas la divinité qui » est ointe, mais bien l'humanité (9). » Donc, et les autres

(1) Liv. V, de la Foi, c. 8, n. 108, éd. Bénéd., t. II.

(2) Liv. XI, Cité de Dieu, c. 2.

(3) Liv. de l'Esprit-Saint, c. 5; et sur le Ps. 61, n. 4; sur le Ps. 45; sur le Ps. 59, hom. 25, de la Nativité, etc. C'est pourquoi Théodoret blâme saint Cyrille d'avoir jugé dignes d'anathème ceux qui disent que le Christ est *theophoron anthropon,* quand plusieurs Pères, et surtout saint Basile-le-Grand, se sont servis de cette expression (saint Cyrille, tom. VI, p. 220, Défense de l'anathème 5).

(4) Tom. 1, p. 394, D.

(5) Dans l'Ancre, § 95.

(6) Liv. LXXXIII, qq., q. 36.

(7) Tel saint Athanase, liv. de l'Incarnat., p. 70, C. et ailleurs; Eusèbe de Césarée, liv. IV, Démonst., chap. 13, p. 107; saint Epiphane, hérés. 59, § 11, p. 763; saint Cyrille d'Alex., Dial. sur l'Incarnat., t. V, p. 692, C. et autres, l'appelèrent un *vêtement,* saint Cyrille, Lett. II, *à Success.,* p. 142. A. Fulgence appelle la nature humaine *une robe,* serm. sur saint Etienne; saint Augustin lui donne le nom d'*épouse,* traité VIII, sur saint Jean; Pétau cite sur ce point les témoignages de ces Pères, et d'autres encore, Incarn., liv. VII, c. 10, 11, 12, 13.

(8) Le scholastique Mutianus traduit ainsi le texte grec : « Deux personnes » et un Dieu. »

(9) Œuv., éd. Bénéd., t. XII.

Pères, et surtout saint Chrysostôme, reconnurent deux personnes en Jésus-Christ.

Rép. D. A. Dans un sens tout opposé, *C.* dans le sens de Nestorius, *N.* Car l'hérésie nestorienne n'avait pas encore vu le jour, et parfois le langage des Pères était moins exact, surtout lorsqu'ils parlaient plutôt de l'économie du mystère que de sa théologie. Toutefois, après avoir découvert l'erreur, ils furent plus discrets dans le choix de leurs expressions, comme saint Cyrille l'écrivait à Valère. Au reste, que ces Pères aient entendu les paroles dont ils se servaient dans un tout autre sens que celui que leur donna par la suite Nestorius, c'est ce que nous apprend et le contexte et la foi qu'ils professaient.

Ainsi donc il faut distinguer : 1. ils affirment que Dieu a pris *l'homme,* c'est-à-dire l'humanité, *C.* la personne humaine ou l'individu, *N.* C'est dans ce sens que les Pères de l'Eglise et les premiers théologiens de l'école, saint Anselme et Hugues de Saint-Victor, de même que l'Eglise dans ses prières, se sont exprimés, sans qu'on les ait soupçonnés d'être entachés de nestorianisme, prenant le concret pour l'abstrait (1). Et quand saint Augustin affirme que le Christ est *autre* quant au Verbe, et *autre* quant à l'homme, il dit cela de la *nature* et non de la *personne;* autrement il se serait servi du mot *alium* au lieu de *aliud;* et d'ailleurs il dit expressément, dans le même chapitre, qu'il n'y a qu'une personne du Fils de Dieu et du Fils de l'homme, ce qu'il n'eût pas fait (2).

2. D'autres appellent le Christ homme *Deifer, homme du Seigneur,* ou même homme *déifié,* à cause de l'union hypostatique des deux natures, *C.* à cause de l'union morale des deux natures, *N.* Car c'est ainsi que saint Maxime et Théodoret lui-même (3) expliquent ces expressions; cependant, ces

(1) Voy. Pétau, liv. IV, c. 12, § 67.

(2) C'est à ceci qu'a trait cet avertissement de Vincent de Lérins : « Comment » se fait-il que dans la Trinité il y ait *alius* et *alius,* et non pas *aliud* et » *aliud?* C'est parce que autre est la personne du Père, autre celle du Fils, » autre celle du Saint-Esprit ; cependant la nature n'est pas *alia* et *alia* (autre), » elle est une et la même. Comment se fait-il que dans le Sauveur il y ait » *aliud* et *aliud,* et non pas *alius* et *alius* (autre) ? C'est parce que la substance » divine n'est pas la même que la substance humaine ; cependant la divinité » et l'humanité ne sont pas *alter* et *alter,* mais un seul et même Christ, un » seul et même Fils de Dieu, et une seule et même personne du même Christ » et Fils de Dieu (Comm., c. 13). »

(3) Le seul sens dans lequel on puisse appeler le Christ *Deifer,* c'est en tant

expressions sont moins exactes, car le Christ n'est pas précisément *Deifer,* il est Dieu, ni *homme du Seigneur,* mais bien Seigneur, ce que fait observer saint Augustin, se corrigeant lui-même (1).

3. D'autres appelèrent l'humanité du Christ l'*organe,* l'*instrument,* le *temple* de la divinité, en tant que le Verbe s'en sert, qu'il y habite, qu'il est uni à cette humanité, à ces divers points de vue, par l'union hypostatique, *C.* autrement, *N.* Le corps est appelé la tente de l'âme ou de l'esprit dans le même sens que la main et le bras sont appelés les organes de l'homme et ses instruments. C'est pour cela que saint Cyrille lui-même ne rejetait pas le mot *instrument* (2). On se servait aussi des mots *habit, vêtement* et *épouse,* pour exprimer la distinction des deux natures ainsi que leurs propriétés (3).

4. Saint Jean Chrysostôme ne favorise pas davantage l'hérésie nestorienne, soit qu'il affirme qu'*un seul est deux,* ce qu'il entend évidemment des deux natures de Jésus-Christ, puisqu'il dit qu'il est *Dieu et homme,* soit lorsqu'il avance qu'il y a *deux personnes divisées par l'hypostase.* Car il parle ici des deux personnes divines, du Père et du Fils, qui sont distinctes par l'hypostase ou personnalité propre à chacun d'eux, comme l'exige le but qu'il se proposait. Car il se proposait de prouver que les sabelliens, qui rejetaient la distinction

que sa chair, ou plutôt son humanité, a Dieu pour sien, pour sa propriété, c'est-à-dire lui est intimement et substantiellement uni, et ne fait qu'un avec lui. Voy. Maxime M., Scholies sur le ch. 7 de la Céleste hiérarch., de saint Denis; Théodoret, Réfutation des cinq anathèmes; il ne faut pas oublier saint Basile, liv. de l'Esprit-Saint, l. c., n. 13; et Comm. sur le Ps. 50, où il n'appelle pas le Christ *homme deifer;* ce n'est seulement que la chair de Jésus-Christ qu'il appelle ainsi, soit dans les livres cités, soit dans l'homélie sur le Ps. 39, et dans le comm. sur le chap. 2 d'Isaïe, où il dit *chair deifère.* Aussi est-ce avec justice que le savant Père *Fronto Ducæus* fait observer la profonde hallucination de Théodoret, dans sa Réfutation des cinq anathèmes, lorsqu'il dit que saint Basile appelle Jésus-Christ *théophoron anthropon.* Car il y a une grande différence entre homme *deifer* et chair *deifère.*

(1) Voici ses propres paroles, liv. I, Rétract., c. 19 : « Mais je ne vois pas » qu'il soit exact d'appeler *homo domicus* celui qui est médiateur de Dieu et » des hommes, Jésus-Christ fait homme, puisqu'il est certainement *Dominus,* » Seigneur : quel est l'homme de sa sainte famille qui ne puisse pas être » appelé l'homme du Seigneur? et c'est, dirai-je, ce qui se lit dans quelques » auteurs catholiques qui expliquent les saintes lettres. Mais je l'ai dit en » maints endroits, et je voudrais ne pas l'avoir dit; car j'ai vu plus tard qu'on » ne peut pas le dire, bien qu'on puisse à la rigueur le soutenir. »

(2) Liv. cit.

(3) Voy. Pétau, l. VII, c. 13, §§ 5 et suiv.

des personnes en Dieu, étaient réfutés par ces paroles. Et, certes, il n'eût pas atteint ce but s'il se fût servi de cette expression pour établir une distinction entre la personne divine et la personne humaine de Jésus-Christ. Aussi, jamais ni Nestorius ni aucun nestorien ne se sont appuyés sur l'autorité de saint Jean Chrysostôme, et même, qui plus est, saint Cyrille et le pape Célestin font valoir l'orthodoxie de saint Chrysostôme contre les nestoriens (1).

III. *Obj.* 1. Ou il n'y a pas de distinction entre la nature et la personne, ou cette distinction est purement métaphorique, et elle découle des notions diverses et infiniment variées des philosophes. Or, qui oserait établir un dogme sur des notions aussi peu claires, aussi variées et si opposées entre elles? 2. Et cela est d'autant plus vrai qu'il n'y a pas, dans les êtres créés, un seul exemple au moyen duquel on puisse expliquer la doctrine catholique. 3. Certes, si mettant de côté les subtilités des philosophes, nous discutons la question, il paraît évident que, pour constituer la personne de l'homme, il ne faut qu'une chose, c'est la réunion de l'esprit et du corps; 4. car autrement il serait toujours permis de douter que nous ayons la personne humaine, bien que nous soyons doués d'âme et de corps (2). 5. Si la puissance divine a pu faire que le Christ prît la nature sous la personne humaine, et que cette nature subsistât dans la personne du Verbe divin, pourquoi cette même puissance n'aurait-elle pas pu faire que la personne humaine fût substantiellement unie à la personne divine? L'un et l'autre, sans

(1) Saint Cyrille, lettre au clergé de Constantinople : « Est-ce que ceux qui » le précédèrent (Nestorius), dit-il, ne s'appliquèrent pas à garder le dépôt » de la foi? Est-il plus éloquent que Jean? etc., » œuv. éd. de Paris, 1638, t. V, p. II, p. 35. Saint Célestin, ép. 14, également au clergé de Constantinople : « Pour commencer par les derniers, dit-il, quelle instruction profonde » l'évêque Jean, de sainte mémoire, n'a-t-il pas déversé dans vos esprits, lui, » dont les discours en faveur de la foi sont connus de l'univers entier? » Voy. Constant, Ep. RR. PP., t. I, p. 1134.

Il ne nous est pas nécessaire, comme il en est quelques-uns qui le font, de soupçonner que ce texte de saint Jean Chrysostôme a été altéré. On trouve, sur ce texte de saint Jean Chrysostôme, deux dissertations dans le Trésor théologique de Zaccaria, t. IX, et l'une d'elles est intitulée Dissertation du Père Gabriel Daniel, S. J., Jugements des critiques et du récent interprète français sur le passage de l'homélie 3 sur l'ép. Hébr. de saint Chrysostôme, où il en est qui ont trouvé un langage nestorien. L'autre a pour titre : de l'Opinion de saint Jean Chrysostôme sur les deux personnes en Jésus-Christ, par Ignace Tentscher, S. J.

(2) Tel Bayle, Dict., art. Pyrrhon Rem. (B).

doute, sont des miracles, mais ce dernier est bien plus convenable, soit parce que, dans ce cas, le Christ serait Dieu parfait et homme parfait, 6. soit parce qu'alors le mystère s'expliquerait parfaitement, et qu'on éviterait en même temps toutes les absurdités qu'entraîne la croyance catholique, et, en première ligne, ce que l'on dit d'une seule et même personne, et qui implique contradiction. 7. Peut-on nier enfin que la personnalité appartient à la dignité et à la perfection de notre nature? Si Jésus-Christ eût été privé de la personne humaine, il n'eût pas eu la dignité et la perfection de la nature humaine proprement dite, et il n'est pas permis de le dire. Donc :

Rép. 1. *D.* Ces notions sont propres à faire connaître le dogme que contient la révélation, et qui est fondé sur elle, *C.* le dogme catholique repose sur ces notions, *N.* Bayle est dans un état réel d'hallucination lorsqu'il donne pour certain que le dogme catholique dépend de ces notions philosophiques, pendant qu'il est certain, au contraire, que ce ne fut que plus tard que ces notions furent accommodées au dogme révélé de Dieu. Car, comme nous savons par la révélation que Dieu est un, qu'il est très-simple, et qu'en Dieu il y a pourtant en même temps le Père, le Fils, le Saint-Esprit, c'est aussi par cette même révélation que nous savons qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul et même individu qui est Dieu et homme. Voilà ce que l'Eglise catholique a toujours cru, ce que Dieu lui a appris. Lorsque parurent les sabelliens, hérétiques qui niaient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit fussent réellement distincts, elle commença à appeler le Père, le Fils et le Saint-Esprit hypostases ou *personnes,* ou elle appela *nature,* ce qui se dit d'un seul Dieu, imitant en cela ce que les philosophes enseignaient en parlant des personnes et de la nature des choses naturelles. Ainsi, comme quelques novateurs divisaient ce qui, d'après la révélation, n'est dit que d'un seul et même Christ, tels que les nestoriens, ou qu'ils confondaient ce que l'on attribue au même Christ d'après la révélation, tels que les eutychiens, l'Eglise, en les combattant, appela *hypostase, personne,* ou *suppôt* ce qui se dit d'un seul et même Christ, et donna le nom de *natures* à ce qu'on en dit distinctement. C'est à la suite de leurs recherches approfondies sur ces mots et ces notions, que plus tard les métaphysiciens fondèrent leurs théories sur la nature, la substance, la personne et le suppôt, conformément à ce que la religion chrétienne enseignait déjà,

d'après la révélation divine, sur la Trinité et l'incarnation. Ce n'est donc pas la religion qui a emprunté à la philosophie, mais bien la philosophie qui a emprunté à la religion ses théories les plus exactes (1).

Rép. 2. Soit; car vainement on chercherait un exemple dans les choses créées quand il s'agit de celui qui est au-dessus de tout ce qui est créé. Les paroles de saint Augustin, lett. 137, n. 8, à Volusien, trouvent parfaitement ici leur place : « Si on » en cherche la raison, il n'y a rien d'étonnant; si on en de- » mande un exemple, il n'y en a pas de particulier; accordons » donc que Dieu peut quelque chose qui est au-dessus de nos » investigations. Dans ces choses-là, c'est la puissance de celui » qui agit qui est la raison de l'acte. »

Rép. 3. *N.* Car, comme nous l'avons dit en son lieu, pour constituer une personne, il faut en outre que la nature soit *sui juris,* qu'elle subsiste en soi, et qu'elle ne soit unie à aucune autre personne ou suppôt qui la gouverne, ou il faut qu'elle ait sa propre subsistance, à savoir, son mode propre d'exister.

Rép. 4. *N.* La conséquence, savoir, que nous ignorons si c'est notre personne ou une personne étrangère que nous portons; car le sens intime nous apprend que nous subsistons en nous-mêmes, que nous ne sommes point unis à une autre nature qui revendique pour elle la raison de personne et qui nous l'enlève. Et si nous nous trompions en ce point, l'erreur retomberait certainement sur Dieu, qui non-seulement souffrirait que nous fussions dans une erreur perpétuelle, mais qui, de plus, nous y pousserait invinciblement; ce qui répugne et à la bonté et à la sagesse divine.

Rép. 5. 1. La foi dépend de l'autorité; ce n'est donc pas ce qui nous paraît plus ou moins vrai qu'il faut croire, mais bien ce que Dieu a révélé. 2. Dans l'hypothèse de nos adversaires, le mystère de l'Incarnation et l'économie de la rédemption disparaîtraient, ainsi que nous l'avons fait observer. 3. Cette hypothèse enfin est contradictoire. Car, en l'admettant, la même chose serait en même temps et ne serait pas. Car *personne* indique une nature subsistant en elle-même, *et sui juris.* Donc celui qui affirme que deux personnes sont unies hypostatiquement entre elles, affirme aussi qu'il y a deux na-

(1) Ceci prouve que la religion perfectionne les sciences au lieu de leur nuire, car les anciens philosophes ne soupçonnèrent pas la différence qui existe entre la subsistance et la nature.

tures indépendantes l'une de l'autre, *et sui juris,* qui sont en même temps dépendantes, *et alieni juris,* ce qui évidemment implique contradiction. Donc, tant s'en faut que, dans l'hypothèse de nos adversaires, il y ait un Dieu parfait et un homme parfait, qu'au contraire l'un et l'autre disparaissent (1).

Rép. 6. *N.* Que la doctrine catholique sur l'incarnation renferme, comme le prétendent nos adversaires, des absurdités; car tout se concilie parfaitement. Ainsi on dit justement à cause des diverses substances dont l'homme est composé, qu'il est spirituel et immortel quant à l'âme, qu'il est matériel et mortel quant au corps, et on ne peut pas dire qu'il y ait là contradiction; car, bien qu'on dise cela du même individu, on le dit sous divers points de vue : ainsi on dit avec justice de Jésus-Christ qu'il est éternel, impassible, immense, en tant que Dieu; qu'il est créé, passible, limité dans son humanité, et qu'il est médiateur et rédempteur par l'une et l'autre.

Rép. 7. *D.* Les autres choses étant égales, *C.* si, comme dans le cas présent, la personnalité est remplacée par une personnalité bien plus parfaite et bien supérieure, *N.* Car la subsistance n'est, dans sa conception propre, que le mode d'exister d'une substance quelconque. Mais, bien qu'on ne puisse pas se figurer une substance à l'état concret, ou, dans la nature des choses, sans une manière d'être *quelconque,* comme cette manière d'être peut être multiple, il s'ensuit qu'elle n'a pas de manière d'être particulière et essentielle (2); ce mode peut, en conséquence, être tel ou tel, propre ou étranger, ou il peut être intrinsèque ou extrinsèque. Or, quoique le mode naturel d'être soit une perfection de la nature, cette perfection sera plus noble, si la nature existe par la puissance divine, d'une manière propre à une nature plus excellente, et qu'elle en soit remplie. Par un acte de la toute-puissance divine dans le mystère de l'Incarnation, la nature humaine reçut, au moment même de sa création, un mode d'exister propre à la personne divine du Verbe, de sorte qu'elle a commencé par exister dans le Verbe, par être complétée et régie par lui. Aussi, dès ce moment, la personne du Verbe, qui existait de toute éternité dans la seule nature divine, et qui la rendait complète sous son

(1) Voy. Pétau, liv. V, c. 9, surtout § 1.

(2) Savoir, *dans les créatures*; car, en Dieu, les propriétés personnelles et déterminées sont tout-à-fait essentielles, et par conséquent nécessaires.

rapport particulier, et qui la dirigeait, a-t-elle commencé de compléter dans le temps, de gouverner et de modérer même la nature humaine qu'elle s'est appropriée, en tant qu'elle subsiste en elle et par elle. Mais qui refuserait d'admettre qu'il est bien plus parfait pour la nature humaine de subsister d'une manière propre à la personne divine que d'une manière qui lui est propre à elle, d'être dirigée, régie par le Verbe que par elle-même, et d'être complétée et dirigée par elle? Que d'avantages et de perfections, quelle grandeur n'en retire-t-elle pas? Nous pouvons l'admirer; le comprendre, impossible. Jésus-Christ n'est donc pas seulement un homme parfait en raison de la nature humaine qui est dans toute sa plénitude, mais il est encore très-parfait en raison de sa personnalité ou de la substance divine dans laquelle il existe, par laquelle il est complété, dirigé.

IV. *Obj.* 1. Quoiqu'il soit impossible de nier que les expressions des Ecritures, prises à la lettre, renferment quelques traces de la doctrine scholastique (*catholique*), et qu'en admettant l'union des natures en Jésus-Christ, il soit très-facile d'en déduire la communication des idiomes, cependant toute cette doctrine, telle que les théologiens l'ont insensiblement établie au milieu des opinions diverses, ne sert nullement à acquérir la véritable vertu; 2. elle affaiblit même la force de l'exemple de Jésus-Christ, qui nous est proposé; 3. elle répugne, en outre, à la saine raison et à quelques autres textes formels des Ecritures, qui enseignent le monothéisme; 4. aussi des familles chrétiennes entières et de nombreux particuliers s'en sont-ils séparés, surtout dans ces derniers temps. 5. Tenons-nous-en donc à ce type beaucoup plus simple de doctrine que contiennent les Ecritures, et appliquons-nous surtout à honorer intérieurement Jésus-Christ comme le vrai messager de Dieu, Jean, XXII, 3, qui a conféré au genre humain tant et de si grands bienfaits, le véritable interprète de la volonté de Dieu, le fondateur de son royaume, plein lui-même de la divinité (*to, theio*), et qui, comme tel, nous est proposé dans la plénitude de sa puissance avec Dieu (1).

Rép. 1. C'est-à-dire, quoique la doctrine catholique soit contenue dans les Ecritures (car les rationalistes confessent qu'on y trouve *les germes de cette doctrine,* ce qui est une

(1) Tel Wegscheider, § 128.

preuve indubitable qu'elle y est réellement renfermée), il faut néanmoins, d'après nos adversaires, la rejeter comme inutile, pernicieuse, opposée à la droite raison. Telle est l'idée que ces nouveaux incrédules donnent de l'Ecriture sainte, tout en se drapant de l'autorité de la Bible. Mais il est faux que la croyance à l'incarnation n'ait aucune puissance pour faire acquérir la vertu. Il n'existe certes pas de motifs plus puissants pour acquérir la vertu que ceux que renferme le dogme catholique, et qui nous apprennent que c'est le sang d'un Dieu fait homme qui a expié nos péchés, que c'est un Dieu revêtu de notre propre chair qui s'est constitué notre précepteur, le régulateur de nos mœurs, comme dit l'Apôtre, Hébr., X, 29, et XII, 2, 3.

Rép. 2. *N*. Le dogme catholique donne au contraire une grande puissance à l'exemple de Jésus-Christ, car il nous rappelle que comme le Christ « était Fils de Dieu, il a appris, par » ce qu'il a souffert, à obéir; et que, par sa mort, il est devenu » la cause du salut éternel de ceux qui lui obéissent... supportant avec joie sa croix, et méprisant l'ignominie (1). » C'est-à-dire que, quoiqu'il fût Dieu et Fils de Dieu, il a volontairement choisi une vie pauvre, abjecte, pleine d'afflictions, de douleurs et de misères, et qu'enfin il est mort de la mort la plus atroce pour se présenter à notre imitation comme le modèle de toutes les vertus, sans faire mention même des grâces les plus abondantes qu'il nous a acquises à ces fins par sa passion et sa mort. Certes, tous les écrivains sacrés, comme nous l'avons vu en son lieu, et surtout saint Jean (c'est ce que confessent nos adversaires), prêchèrent la divinité du Christ, et tous, sans exception, nous proposèrent pour modèle la vie de Jésus-Christ. C'est donc une preuve que le dogme catholique, loin de diminuer la puissance de l'exemple du Christ, lui donne bien plutôt de l'importance et nous porte grandement à le suivre.

Rép. 3. *N*. Car il ne suffit pas d'affirmer; nos adversaires devraient en outre prouver que la doctrine catholique est en contradiction avec la saine raison, ce que certes ils ne feront jamais. On ne doit pas oublier ici que les passages des Ecritures, que nous avons cités en faveur du monothéisme, ne contredisent nullement les dogmes de la Trinité et de l'incar-

(1) Hébr., V, 8, 9, et XII, 2.

nation, comme le prouve surabondamment ce que nous en avons dit en son lieu (1).

Rép. 4. *D.* C'est-à-dire les sociniens, les déistes et les rationalistes, *C.* ceux qui croient encore à la révélation, *N.*

Rép. 5. Je nie qu'il y ait, comme le supposent nos adversaires, un type de religion plus simple; ce type n'existe pas dans les Ecritures, il n'existe que dans le cerveau des incrédules et des rationalistes; car si ce type existait, le Christ ne serait qu'un fourbe cruel, qui non-seulement n'aurait fait aucun bien au genre humain, mais qui, au contraire, aurait attiré sur lui les plus grands maux, tels que la déception, l'idolâtrie, la superstition la plus abjecte. Telle est l'idée que, dans leur langage plein de fourberie, ces écrivains donnent de notre Sauveur; nous allons en citer comme preuves les quelques paroles suivantes de l'auteur que nous combattons : « Comme il paraissait être réellement mort aux yeux des » assistants (sur la croix), peu d'heures après on le descendit » de la croix, et ses amis eurent le soin de le placer dans un » sépulcre nouveau. Dieu pourvut toutefois à ce qu'il revînt à » la vie trois jours après; peu de temps après il se réunit à ses » disciples et il leur fit part du dessein qu'il avait de fonder » une nouvelle religion, et il les fortifia dans la pensée de la » propager, *puis il les quitta,* et désormais ils ne le virent » plus (2). » *Ex ungue leonem.*

PROPOSITION II.

La bienheureuse Vierge est justement appelée et est réellement mère de Dieu.

Cette proposition est de foi, ainsi que le constate le II concile de Constantinople, conf. VIII, anathème 6, qui définit « que la bienheureuse Vierge est proprement et réellement » mère de Dieu (3). » Voici comment nous prouvons la vérité

(1) Traité de la Trinité, prop. IV, p. 534.

(2) § 121, où il ajoute encore ce qui suit : « Jésus *se persuada* fortement, » en s'appuyant sur quelques textes de l'Ancien-Testament, qu'il était réelle» ment revêtu de la dignité de Messie, et que Dieu lui avait confié la charge » de docteur divin, tout en s'accommodant à la croyance de ses égaux. » Ou, pour tout dire en un mot, il le donne pour le plus méchant des séducteurs. C'est certes un procédé nouveau que de se servir des Ecritures pour ruiner la religion chrétienne.

(3) Il ajoute au même endroit : « Si quelqu'un dit abusivement que la glo-

de cette proposition : Celle-là est proprement appelée et est réellement mère de Dieu, qui, quoiqu'elle n'ait pas engendré la divinité, a néanmoins conçu et enfanté celui qui, d'après les Ecritures, est proprement appelé et est réellement Fils de Dieu; or, tel est celui qu'a enfanté la bienheureuse Vierge. Il est dit en effet dans saint Luc, I, 35 : « Le saint qui naîtra de » vous sera appelé Fils de Dieu. » L'Apôtre dit aussi, Rom., IX, 5 : « De qui est sorti selon la chair Jésus-Christ même, » qui est Dieu au-dessus de tout, et béni dans tous les » siècles; » et Gal., IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils né de la » femme. » C'est aussi à cela que se rapportent tous les passages de l'Ecriture où le Christ est appelé Dieu et Fils de Dieu, et ils sont presque innombrables (1).

C'est ce qui fait que, dès l'antiquité la plus reculée ou dès la tradition apostolique, ce nom fut donné à la bienheureuse Vierge, et nous en avons pour témoins irréfragables deux des fauteurs de Nestorius. Jean d'Antioche, dans une lettre adressée à Nestorius, l'exhortait en effet à mettre un terme à sa discussion et à cesser de combattre ce nom, « qu'un grand nombre » de Pères avaient écrit, avaient mis en avant et soutenu; » et il ajoutait : « Car *aucun* des docteurs ecclésiastiques ne rejeta » ce nom. Plusieurs même des plus célèbres l'employèrent, et » ceux qui ne l'employèrent pas s'abstinrent de blâmer ceux » qui s'en servirent (2). » C'est aussi ce qu'atteste Théodoret (hérésie nestor.) : « *D'après la tradition apostolique,* les plus » anciens prédicateurs de la foi catholique enseignèrent qu'il » faut appeler la mère du Seigneur, mère de Dieu (3). » Les autres appellent aussi nominativement la bienheureuse Vierge mère de Dieu, *theotocon,* tels qu'Origène, Denis d'Alexandrie, Alexandre aussi d'Alexandrie, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, cités par Pétau (4); c'est aussi ce que nous apprennent en termes équivalents les autres Pères, enseignant que le Fils de Dieu fut une fois engendré par le Père, et qu'il est né de nouveau par une nouvelle génération de la Vierge; l'auteur que nous venons de citer en rapporte longuement les témoi-

» rieuse vierge Marie, toujours vierge, n'est pas réellement mère de Dieu... » qu'il soit anathème... » Act. des conc., Hardouin, t. III, col. 195.

(1) Voy. Pétau, l. V, c. 17.

(2) Act. concil., Hard., t. I, col. 1339.

(3) Liv. IV, des Hérés., c. 12, t. IV, p. 245.

(4) Liv. V, c. 15.

gnages ; c'est aussi ce que font plusieurs autres après lui, non-seulement parmi les catholiques, mais même parmi les protestants (1). Mais ce qui démontre péremptoirement que cette expression était commune et usitée parmi les chrétiens, c'est la dérision amère dont l'apostat Julien poursuivait les chrétiens, parce qu'ils appelaient fréquemment la mère du Christ mère de Dieu : « Or, vous ne cessez, dit-il, d'appeler Marie » *theotocon,* c'est-à-dire mère de Dieu (2). » Il est donc constant que cette expression était reçue, qu'elle était universelle, et qu'elle était l'expression de la croyance à la maternité divine réelle et proprement dite de la bienheureuse Vierge, avant que Nestorius ne mît au jour sa doctrine nouvelle.

Ajoutez à cela une foule de raisons théologiques établissant ce même dogme. Le terme de la génération, c'est la personne ou le suppôt dans toute son intégrité ; or, il n'y eut, d'après ce que nous avons démontré plus haut, qu'une seule personne en Jésus-Christ engendré par la bienheureuse Vierge, savoir, la personne divine, présidant à l'une et l'autre nature ; donc, la bienheureuse Vierge, qui a engendré la personne divine ou Dieu fait homme, est réellement et proprement mère de Dieu, et doit être appelée mère de Dieu. De plus, le même Jésus-Christ est en même temps Fils de Dieu et Fils de l'homme ; mais, de l'aveu de Nestorius, la bienheureuse Vierge l'a enfanté ; donc, par le fait même que la bienheureuse Vierge a enfanté le Christ, elle a vraiment enfanté le Fils de Dieu, et par conséquent c'est justement qu'on l'appelle mère de Dieu, et elle l'est réellement. Car, dans toute autre hypothèse, il faudrait diviser le Christ en deux fils, ce qui est absurde, ce qui répugne, d'après ce que nous avons dit, et à la tradition constante de l'Eglise, et à la foi catholique, et aux enseignements de l'Ecriture. Ce nom, qui se tire de ce que le Verbe a pris dans le sein de la Vierge la chair qu'il s'est appropriée et par laquelle il s'est fait Dieu homme, n'est nullement invraisemblable ; les Pères en ont donné et développé les raisons (3).

Or, après avoir solidement établi le dogme, afin d'échapper à la fois et aux objections des nestoriens et à celles des incré-

(1) Au premier rang brillent Svicer, Trésor, mot *theotocos,* Pearson, Explication du symbole des apôtres, et J.-Ernest Grabe, tom. dern., 70e interpr.

(2) Cyril., ouv., t. VI, p. 262.

(3) Pétau, liv. V, c. 17.

dules, nous poserons les principes suivants : Quelqu'un peut être le père ou la mère d'un autre individu d'un double chef ; il peut l'être ou par la *génération,* que l'on définit ordinairement : L'origine d'un être vivant descendant d'un principe aussi vivant uni en similitude de nature; ou *par l'union hypostatique d'une double substance,* comme serait l'âme et le corps lorsqu'il s'agit de l'homme, ou de la nature divine et de la nature humaine lorsqu'il s'agit du Christ. Mais quant à la génération, le Père, la première des personnes divines, a engendré le Verbe de toute éternité, lui communiquant de sa propre substance, et la bienheureuse Vierge est la mère du Christ, à qui elle a communiqué sa propre substance, en tant qu'il est homme ; mais en tant que *suppôt* ou sous le rapport de l'*union hypostatique,* la même première personne de la Trinité est Père du Christ, même en tant qu'homme, et la bienheureuse Vierge est mère du Christ, en tant qu'il est Dieu. Aussi le Christ, qui n'est que le Verbe fait chair, est-il consubstantiel au Père par sa divinité, et consubstantiel à sa mère par son humanité, et cela par suite de sa double génération, comme de sa double origine temporelle et spirituelle ; mais comme l'une et l'autre nature est propre à la même personne divine ou suppôt, en raison de la même personne, il est fils de l'un et de l'autre (1).

(1) Voy. Pétau, liv. VII, c. 5, § 5, où il se fait à lui-même cette objection : « Jésus-Christ fait homme ne paraît pas être le Fils naturel de Dieu le Père; » car, en tant qu'il est homme, il ne l'a pas engendré de sa substance. » Il y répond que « le mystère de l'Incarnation nous découvre des choses que la » sagesse humaine n'aurait ni pu atteindre ni même soupçonner. Ce mystère » nous apprend, en premier lieu, que ce mot *fils* contient deux choses sans » lesquelles il n'est pas possible de le comprendre : l'une, c'est que quand il » y a génération réelle, il y a communication quelconque de la substance ou » de la nature ; l'autre, c'est que la propriété elle-même ou la forme relative » du terme produit se rapporte au principe de l'origine. » Ceci posé, l'illustre théologien poursuit : « Le mystère de l'Incarnation nous apprend qu'il y a » une double voie ou un double moyen d'obtenir l'une et l'autre de ces » choses, savoir, la communication de la nature et la forme, ou la propriété » relative, appelée *filiation.* Le premier mode, c'est quand le terme lui- » même, appelé fils, reçoit par cette génération réelle et proprement dite, la » nature qui lui est communiquée, et de laquelle il tire son nom, de sorte » qu'il est engendré *physiquement,* selon le langage de l'école, et *formelle-* » *ment* en ce qu'il est réellement désigné tel qu'il est. Ainsi, dans la Trinité, » le Verbe reçoit de l'essence du Père, que celui-ci lui communique en l'en- » gendrant réellement, et c'est par là qu'il est Dieu, et il est engendré *for-* » *mellement;* aussi est-il justement appelé Fils, et c'est ce qui existe univer- » sellement dans les fils créés. Le dernier mode dont la croyance au mystère » de l'Incarnation nous donne la connaissance, c'est l'union ou l'application

Nous concluons de ce qui précède, 1. que le terme *filiation* est plus étendu que le terme *génération*, parce que le mot *filiation*, dans le langage de l'école, s'applique même à celui que quelqu'un n'a pas engendré de sa propre substance, pendant qu'il n'en est pas de même de la génération. Nous en concluons, 2. que le sens dans lequel la bienheureuse Vierge est appelée et est réellement mère de Dieu, c'est à cause de l'union hypostatique du Verbe avec l'humanité, humanité qu'elle a engendrée, tout comme Dieu le Père est le Père du Christ, en tant qu'il a pris l'humanité en union de personne. Si on tient compte de ce qui précède, toutes les objections que l'on peut faire contre notre thèse, qui consiste à établir que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, ne sont d'aucune valeur.

Objections.

I. *Obj.* 1. La bienheureuse Vierge n'a pas engendré la divinité, ou elle lui a donné naissance, car c'est ce qu'il faut pour constituer une mère. Donc, la bienheureuse Vierge n'est pas et ne peut pas être appelée mère de Dieu. 2. Cette dénomination favorise d'ailleurs l'erreur des eunomiens et des apollinaristes, qui confondaient les natures en Jésus-Christ et qui imputaient volontiers à la nature du Christ tout ce que les Ecritures nous signalent de vil et d'abject de ce même Christ. 3. Au reste, comme elle n'a engendré que l'homme par lui-même, l'homme proprement dit, et qu'elle n'a pas engendré Dieu en tant que Dieu, Marie ne peut donc pas être réellement appelée mère de Dieu, car elle n'a engendré Dieu qu'autant qu'il est uni à l'homme qu'elle a engendré ou qui est né d'elle,

» substantive, au terme du premier genre; car autrement, lorsqu'une nature » étrangère qui n'est pas déversée dans une autre par une génération réelle, » acquiert par la mère la qualité de fils; c'est ce qui a lieu lorsqu'il y a union » naturelle et substantielle avec le fils vrai et naturel, c'est-à-dire avec la » nature modifiée par la propriété de la filiation divine, et cela dans une » seule personne et un seul et même fils. Ainsi la nature humaine ne » procède pas de cette génération ou n'est pas communiquée par le père; » et le Christ, en tant qu'homme, n'est pas engendré par le Père; il n'en » est pas l'image naturelle; la condition de fils la demande. Mais unie au » Verbe par cette copulation naturelle, elle obtient par cette union la » divinité qui lui est communiquée, et le mode de la divinité, ou la pro» priété par laquelle le Verbe subsiste, et qui s'appelle *filiation*. Et par » conséquent il est proprement le Fils naturel de Dieu, non pas par généra» tion, mais bien par union, en tant qu'on le considère et qu'il est réellement » homme. »

et par conséquent on doit dire seulement que Dieu *est passé* par son sein (1); 4. d'autant plus que cela implique la double génération de deux substances d'une seule substance. 5. Aussi, ceux qui prétendent qu'il faut réellement et proprement appeler Marie mère de Dieu, doivent nécessairement lui attribuer la nature divine et en faire une déesse, puisque la mère doit être consubstantielle à celui qu'elle enfante; il est impossible d'imaginer une absurdité semblable, quand nous voyons çà et là les chrétiens reprocher aux païens de faire de Cibèle et d'autres divinités semblables les mères de leurs dieux. 6. Aussi l'Ecriture, pour ne pas nous jeter dans cette surperstition, ne se sert-elle jamais de cette expression; 7. c'est ce qui fait que l'on ne saurait trop exalter la prudence des Pères de Nicée, qui dirent que le Seigneur Jésus-Christ était né, à la vérité, de la vierge Marie, mais *non Dieu,* et qui ne souffrirent pas qu'on appela la Vierge *theotocon.* Donc :

Rép. 1. *D*. Les catholiques prétendent, pour cette raison, que la bienheureuse Vierge est et doit être appelée mère de Dieu, *N*. ils enseignent que la bienheureuse Vierge doit être honorée sous ce nom, parce qu'elle a engendré celui qui subsiste dans le Verbe par l'union hypostatique, *C*. Aussi nions-nous l'assertion des nestoriens, qui prétendent que, pour être réellement mère, elle doit donner l'origine à la substance qui naît d'elle. Nos mères sont justement appelées et sont réellement telles, bien que l'âme ne découle pas d'elles; on les regarde comme telles, néanmoins, parce que le terme de la génération c'est la nature subsistante, ou le suppôt tout entier, ou la personne; mais comme c'est là ce qui constitue la personne humaine, c'est-à-dire l'homme, aussi appelle-t-on la mère de cette personne la mère de l'homme; mais si cette personne divine est Dieu, comme nous l'avons démontré pour le Christ, sa mère doit s'appeler mère de Dieu (2). Au reste, que l'on se rappelle les observations que nous avons faites plus haut.

Rép. 2. *N*. Car la foi catholique a toujours repoussé cette infame calomnie, et elle a toujours admis une distinction entre les deux natures en Jésus-Christ, et leurs propriétés, et leurs opérations, comme nous le démontrerons un peu plus loin,

(1) Tel Nestorius, cité par saint Cyrille, l. 1, cont. ce même Nest.

(2) Voy. Pétau, liv. cit., c. 19, §§ 12 et suiv.

nous aussi. Il est faux, en outre, que les ariens, les apollinaristes et les autres hérétiques aient pris le mot *theotocon* dans son véritable sens (1).

Rép. 3. *D.* L'homme subsistant dans la personne du Verbe, *C.* l'homme pris abstractivement, ou subsistant dans sa personnalité propre, *N.* La principale cause de cette erreur, c'est que Nestorius admet que Dieu se réunit à l'homme Christ, qui avait déjà sa substance réelle, propre et parfaite, et qu'il ne s'unit à lui que par une union purement morale, ce qui fait que Dieu *passa par* le sein de Marie, et *qu'elle ne l'engendra* pas de la manière ou dans le sens exposé; quoique cependant l'humanité du Christ n'a commencé à exister que dans le Verbe, et en la formant, ou, s'il s'agit de l'âme, en la créant, il l'a faite sienne.

Rép. 4. *D.* Séparées ou disjointes, *C.* associées l'une à l'autre par l'union ou le lien hypostatique, en raison de la substance divine, *N.* C'est ce qui découle clairement de ce que nous avons dit (2).

Rép. 5. *N.* D'après l'observation que nous avons faite précédemment, pour être mère, il suffit d'avoir été le principe de la nature qui subsiste dans tel suppôt ou personne naissant de

(1) Les apollinaristes et les eutychiens pensaient que la nature humaine du Christ, ou plutôt sa chair, était descendue du ciel, et qu'il ne l'avait pas prise dans le sein de la bienheureuse Vierge et de sa propre substance, et le seul titre auquel ils reconnaissaient la bienheureuse Vierge pour mère de Dieu, c'est parce qu'elle avait enfanté le Christ. Aussi ne lui donnaient-ils pas ce nom dans le sens d'*engendrer,* sens catholique qu'ils repoussaient, mais dans celui d'*enfanter.* Au reste, l'expression grecque *tictein* signifie à la fois et *engendrer* et *enfanter.* Voy. Svicer, *Trésor,* mot *theotocos.*

(2) Le diacre Ferrand s'adressant à lui-même cette objection des hérétiques : « Il est de toute impossibilité qu'une substance engendre deux sub- » stances différentes, » il fait la réponse qui suit : « Ceci est vrai s'il s'agit de » substances engendrées séparément. Mais maintenant ce qui s'est manifesté » dans ce grand et merveilleux mystère, la substance divine, est proprement » née selon la substance humaine ; parce qu'elle n'est pas née séparément, et » que la divinité ne s'est pas adjointe l'humanité née proprement, mais en se » l'unissant elle est proprement née... La divinité pure est proprement née » du Père, et la divinité incarnée est proprement née de la même mère. Il y » a loin de là à la double génération d'un même Fils de Dieu, car dans la » génération divine il n'y eut pas d'humanité, et dans la génération humaine » la divinité fut associée à l'humanité naissante. Car si je disais, ou si je ten- » tais de dire : Marie toujours a proprement engendré l'humanité, et n'a pas » proprement engendré la divinité, il semblerait, à un certain point de vue, » qu'elle n'a engendré qu'un pur homme, et elle ne l'a nullement engendré » de la sorte, parce qu'elle a proprement engendré le Verbe fait chair. » Ep. à Anat., § 17, Bibl. des Pères, édit. Ven., t. XI, p. 353.

cette mère. Aussi la bienheureuse Vierge est-elle consubstantielle à la nature humaine du Christ, qui subsiste dans la personne divine. Tout leur échafaudage relativement aux mères des dieux trouve ici sa réfutation, car, dans le système des païens, celles-ci étaient censées avoir donné naissance à la nature divine elle-même, ce qui est une erreur que les catholiques n'admirent jamais.

Rép. 6. *D*. Quant au terme lui-même, *C*. quant à la chose même que ce mot exprime, ou équivalemment, *N*. C'est ce que prouve ce que nous avons dit (1).

Rép. 7. *D*. Parce que rien alors ne l'exigeait ou que personne n'élevait de doute sur ce mot, *C* ils n'enseignèrent pas la chose elle-même, *N*. Car, par le fait même que les Pères de Nicée confessèrent un seul Christ, ou une seule personne en Jésus-Christ, et qu'ils l'appelèrent Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu, conçu par l'opération du Saint-Esprit et né de la vierge Marie, ils la déclarèrent vraiment mère de Dieu. Et s'ils ne se servirent pas de cette expression, c'est qu'ils suivirent l'usage de l'Eglise, qui ne définit jamais ce qui n'est pas controversé.

II. *Obj*. 1. Quoique l'âme soit intimement unie au corps, il serait absurde de dire que la femme est la mère de l'âme; on doit seulement l'appeler mère de l'homme; donc, bien que la nature divine soit unie hypostatiquement à la nature humaine, on ne doit pas, néanmoins, appeler la Vierge mère de Dieu, mais seulement mère du Christ. 2. Si, de plus, on doit l'appeler mère de Dieu parce que le Fils de Dieu est né d'elle, pourquoi n'appelle-t-on pas le Saint-Esprit père de Dieu, puisque nous confessons, dans le symbole, que c'est par son opération qu'il a été conçu? 3. Sans nous arrêter à tout cela, nous disons que, si l'on veut employer un langage plus exact, le nom de mère de Dieu ne convient ni strictement ni proprement à la bienheureuse Vierge, et qu'il ne convient pas de la qualifier de la sorte. Ni *strictement* ni proprement, parce que,

(1) Sainte Elisabeth dit à peu près formellement, Luc, I, 43, que la bienheureuse Vierge est mère de Dieu : « Qui m'a procuré le bonheur de con» duire à moi la mère de mon Seigneur? » Le sens dans lequel elle entend le mot *Seigneur* est manifeste, d'après le v. 45 : « Bienheureuse, vous qui avez » cru, parce qu'en vous s'accomplira ce que le *Seigneur* vous a dit. » Il est évident qu'elle emploie ici le nom de *Seigneur* pour celui de *Dieu*. C'est aussi dans le même sens que la bienheureuse Vierge s'écrie : « Loue le *Seigneur*, » ô mon âme! »

selon le raisonnement de Bayle, si un ange s'unissait hypostatiquement au corps humain qu'engendrerait une femme au moment même où elle le concevrait, on ne l'appellerait pas pour cela mère d'un ange. L'union hypostatique n'entraîne donc nullement le nom de mère de Dieu (1). Dès qu'on aura admis, au contraire, cette appellation de mère de Dieu, il nous faudra nécessairement reconnaître à Dieu un aïeul et une aïeule, etc., et tout le monde voit combien cela est absurde; aussi Rome a-t-elle justement proscrit le livre de Jean-Thomas de Saint-Cyrille, intitulé Louanges de sainte Anne, où l'auteur la proclame aïeule du Verbe fait chair. Il n'*est* pas même *avantageux* d'appeler la bienheureuse Vierge mère de Dieu, puisque ce nom peut être une source d'erreur, surtout pour les ignorants, qui peuvent facilement s'imaginer que la mère de Dieu a engendré la divinité. Donc :

Rép. 1. *D.* Si l'on rapporte séparément la génération à l'une ou à l'autre partie de l'engendré, *C.* si on la rapporte au suppôt, ainsi que nous l'avons dit, *N.* Or, il n'y a, dans le Christ, qu'une seule personne, et Marie l'a engendrée unie à la nature humaine; elle est donc réellement et c'est avec raison qu'on l'appelle mère de Dieu, comme on appelle les autres femmes mères des hommes, bien qu'elles ne procréent pas l'âme.

Rép. 2. Le nom de père de Dieu ne convient pas au Saint-Esprit, parce qu'il n'a rien donné de sa substance pour la conception du Christ, si toutefois on en excepte la fécondité qu'il a donnée à Marie par sa puissance et son efficacité (2).

Rép. 3. *N.* L'un et l'autre membre. Et d'abord, si l'on veut employer un langage plus rigoureux, le titre de mère de Dieu convient plutôt à la bienheureuse Vierge, que ne convient aux autres femmes le titre de mère d'un homme quelconque; parce que pour la conception des autres hommes, d'après le sentiment le plus généralement admis, le corps existe avant l'âme, qui ne se joint à ce même corps que lorsqu'il est organisé; pendant qu'au contraire le corps du Christ ne fut pas un seul

(1) Dict. hist., art. *Nestorius*, Rem. A.

(2) Voy. sur ce point Pétau, l. VII, c. 5, § 1-5. Quant au texte ambigu de saint Hilaire, Trin., liv. X, où il semble nier que le corps du Christ ait été formé de la substance de la bienheureuse Vierge, et dont a tant abusé Erasme, voy. le Père Coustant, soit dans sa note sur ce passage, soit dans la préface générale qu'il a mise en tête de la nouvelle édition qu'il en a donnée.

instant sans son âme dans le sein de la bienheureuse Vierge, et par conséquent sans que l'humanité subsistât entière unie hypostatiquement à la personne du Verbe divin; le titre de mère de Dieu convient parfaitement, en second lieu, à la bienheureuse Vierge, parce que cette seule appellation contient l'expression de la foi catholique tout entière contre l'impiété des nestoriens, des photiniens, des ariens, des sabelliens et des sociniens, des rationalistes et de tous ceux qui l'ont attaquée d'une manière ou de l'autre, auxquels, par conséquent, ce titre est devenu odieux et mal sonnant.

1. L'objection que Bayle tire de la mère d'un ange ne vient point à la question, car, dans l'hypothèse posée, rien ne s'oppose à ce qu'on lui donne le nom de mère d'un ange, puisqu'il y a les mêmes raisons qu'ici.

2. Quant à ce qu'il ajoute de l'aïeul ou de l'aïeule de Dieu, il en est absolument la même chose, pourvu qu'on ajoute *selon la chair;* on en a pour preuve les frères et les sœurs de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont fait mention l'Evangile, et où Jésus-Christ est aussi appelé fils d'Abraham et fils de David, bien que les anciens n'aient jamais appelé David père de Dieu (1). Quelle absurdité y a-t-il donc à dire que Dieu fait homme eut un aïeul et une aïeule, des ancêtres et des parents?

Et si Rome a proscrit le livre de Thomas de Saint-Cyrille, il ne l'a pas été proprement parce qu'il appelait Anne aïeule de Dieu, mais bien à cause des conséquences qu'il en tirait, savoir, qu'Anne est belle-mère du Saint-Esprit, qu'elle est la maîtresse des anges, qu'elle est parente de Dieu, et qu'elle a eu quelque part à l'union hypostatique. Choses qui, pour la plupart, sont dures et déplacées, et, pour la plupart, tout-à-fait dénuées de vérité (2).

L'objection que l'on tire de l'erreur à laquelle pourrait donner lieu ce nom n'en est pas une non plus, car il suffit pour cela que les fidèles sachent leur catéchisme, et qu'on leur ait expliqué le sens et la valeur de ce mot. Si toutefois il se trouvait quelqu'un d'assez inepte pour croire que la bienheureuse Vierge a donné le jour à la divinité; comme personne ne

(1) Voy. Svicer, Trésor, mot *theopater* et mot *David,* n. 2, où il cite plusieurs Pères grecs qui donnèrent ce nom à David.

(2) Comme on le voit par l'*index* des livres prohibés, celui-ci ne l'est pas complètement; il l'est avec la clause *donec corrigatur.*

croit que ce soit les mères qui créent les âmes, bien qu'elles engendrent les hommes.

On dira peut-être : On ne peut pas nier au moins que ce titre que l'on a attribué à la bienheureuse Vierge ne soit le principe de la superstition qui s'est introduite depuis ce temps-là dans l'Eglise, et qui a tellement fait de progrès qu'elle est dégénérée en une honteuse idolâtrie. 2. Aussi Nestorius aurait-il mieux mérité de l'Eglise que saint Cyrille s'il avait pu prévaloir, car il fut opprimé par ce dernier contre toute espèce de droit et à l'encontre de toutes les règles (1). Donc :

Rép. 1. *N.* Parce que le culte de la sainte Vierge est antérieur à l'hérésie nestorienne, et par conséquent au concile d'Ephèse, comme nous le prouverons en son lieu. 2. Parce que, d'après les documents que nous avons cités, les Pères de la primitive Eglise donnèrent à la sainte Vierge le nom de *theotocon,* sans se rendre coupable de superstition. 3. De l'aveu même de Bayle, qui confesse nettement que ce sont là les conséquences du titre de *mère du Christ,* de *mère de Dieu* (2). Nous combattrons aussi en son lieu cette idolâtrie supposée de l'Eglise romaine (3).

Rép. 2. *N.* Le triomphe de Nestorius eût été très-nuisible à l'Eglise, puisque, par son hérésie, il ruinait le mystère de l'Incarnation. Saint Cyrille, comme l'attestent les documents les plus authentiques, épuisa tous les moyens pour arracher Nestorius à son erreur. Mais ni lui, ni saint Célestin, ni les amis même de Nestorius ne purent lui faire abandonner l'erreur dans laquelle il était tombé. Il n'y a donc que des hommes sans foi et sans conscience qui puissent prendre sa défense (4).

(1) Tel Bayle, art. *Nestorius, Junon,* etc., et les protestants à sa suite.

(2) Voici les paroles mêmes de l'art. cit., *Nest.,* Rem. A. « Il me semble, » au reste, que les abus par rapport au culte de la sainte Vierge étaient à » craindre également, soit qu'on l'appelât mère de Jésus-Christ, soit qu'on » l'appelât mère de Dieu. Car jamais sans doute les dévots les plus outrés » n'ont cru que le Verbe, en tant que tel, ait reçu de la sainte Vierge sa vie » et sa substance, comme les enfants la reçoivent de leurs mères. Et il est » sûr qu'en pressant les conséquences du titre de mère de Dieu, on aurait » pu parvenir au culte de la sainte Vierge aussi promptement qu'on l'a » fait... » Ceci réfute ceux qui trouvent dans la conduite de Nestorius quelque chose qui était capable de prévenir l'idolâtrie. Comment cet auteur se concilie-t-il avec lui-même? c'est son affaire.

(3) Traité du culte des saints.

(4) Il suffit de jeter les yeux sur les Actes des conciles, p. I, act. du conc. d'Ephèse, pour voir, d'après les documents qu'il rapporte, les moyens tentés

ARTICLE II.

De l'adoptianisme.

La doctrine de l'*adoptianisme,* prêchée sur la fin du VIII[e] siècle, par Félix, évêque d'Urgel, et Elipand, archevêque de Tolède, d'abord en Espagne, et qu'ils cherchèrent ensuite à répandre au loin et à propager en divers lieux, rencontra en France, en Italie et en Allemagne, de savants adversaires qui la combattirent avec vigueur, et plusieurs conciles furent tenus en divers pays qui la proscrivirent; cette doctrine n'est qu'un roman du nestorianisme (1).

La perversité de la doctrine de l'adoptianisme consistait en ce que ses partisans distinguaient en Jésus-Christ autant de fils par rapport au Père que de natures; ils en admettaient un *naturel,* selon la nature divine, et un adoptif quant à la nature humaine. Mais comme le terme de la *filiation,* selon leur langage, est une personne, les partisans de cette doctrine, ou les féliciens, admettaient, avec Nestorius, deux personnes en Jésus-Christ; ils s'appelaient féliciens, du nom du principal auteur de leur secte, et ils devaient nécessairement admettre ces deux personnes en Jésus-Christ (2). Ils pensaient que

par saint Cyrille, avant la tenue du concile, dans ses avertissements secrets et publics, pour retirer Nestorius de l'erreur dans laquelle il était tombé. On y trouve aussi les lettres de saint Célestin, de Jean d'Antioche et d'une foule d'autres adressées au même Nestorius. Pour ce qui est de l'adversaire anonyme de saint Cyrille, on peut voir Pétau, liv. IV, Incarn., c. 3 et suiv. Voy. aussi *Histoire du nestorianisme,* par le Père Louis Doucin, S. J., où il défend admirablement saint Cyrille et le concile d'Ephèse, et il cite en outre Dupin, qui avait indignement traité saint Cyrille, dans sa Bibliothèque nouvelle, l. cit. plus haut, constatant qu'il a changé d'opinion. Thomassin, Léon Allatius ont aussi écrit en faveur du même saint, dans leur Défense du concile d'Ephèse, de même que Cotelier, t. 1, Monum. eccl. grec.

(1) Voy. le docte J.-François Madrisius, *Dissertation historico-chronologique sur l'hérésie de Félix et d'Elipand,* à la suite des œuv. de saint Paulin d'Aquilée, Ven., 1737.

(2) Nous ferons pourtant observer que les partisans de la doctrine de l'adoptianisme n'admirent pas deux personnes en Jésus-Christ. Car ils eussent trop ouvertement attaqué la foi définie par les conciles œcuméniques antérieurs, et, par ce fait même, ils se fussent déclarés hérétiques nestoriens, chose qu'ils évitaient avec le plus grand soin; cette erreur pourtant découlait de leurs principes; aussi voyons-nous que les écrivains de ce temps leur jetaient sans cesse à la face cette erreur. Voy. J. Wesselius, le *nestorianisme* et l'*adoptianisme ressuscité,* c. 3, comme aussi Madrisius, diss. cit., p. 207 suiv.

Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'est Fils de Dieu que par la *grâce* et par *adoption*, et ils l'appelaient *serviteur*.

Pour ne laisser aucune issue à l'équivoque, il importe de distinguer exactement tout ce qui, dans cette controverse, est dogme de foi, de ce qui tombe, sans que la foi en soit atteinte, dans le domaine de la discussion. C'est un dogme de foi qu'il faut reconnaître que Jésus-Christ est le Fils unique et naturel de Dieu, existant à la fois dans la nature humaine et la nature divine, et que ces natures unies hypostatiquement entre elles ne font qu'un seul Christ. Par conséquent, en tant que le Christ est pris *ici* pour *homme* dans un sens concret, il est le Fils naturel de Dieu, parce qu'en raison de l'union hypostatique, son humanité subsiste dans la personne du Verbe divin. Mais peut-on ou ne peut-on pas dire de la nature humaine, si on la considère *abstractivement* et par un simple acte de l'esprit, qu'elle est *adoptée;* cette question ne touche point à la foi. Scot, Durand et quelques autres scholastiques ont embrassé l'affirmative. C'est leur affaire; pour nous, cette opinion nous paraît tout-à-fait oiseuse et pleine d'écueils, comme on peut s'en convaincre en l'examinant (1). Nous conclurons toutefois de ce qui précède, qu'il est des théologiens catholiques qui ont énoncé moins nettement la proposition catholique, employant les termes suivants : « Le Christ, *en* » *tant* qu'*homme,* ne *fut* pas le Fils naturel de Dieu, il n'en » fut que le Fils *adoptif;* » puisqu'ils auraient dû dire : *Le Christ, en tant qu'il est ici homme, n'est pas le Fils adoptif de Dieu, mais bien son Fils naturel;* autrement, on confond le dogme avec une question purement scholastique.

Les deux controverses, dogmatique et scholastique, que nous venons d'énoncer, ont été, pour certains catholiques et surtout pour certains protestants, une occasion de soutenir

(1) Comme nous l'avons fait observer plus haut, la nature humaine du Christ ne peut pas être considérée d'une manière purement abstractive et par une simple opération de l'esprit en dehors et à part la divinité; car il ne serait plus subsistant, puisque toute la subsistance de cette humanité est la personne du Verbe divin; si par conséquent on enlève cette subsistance, cette humanité n'existerait réellement pas dans la nature des choses. Car rien n'existe au concret, si ce n'est par la subsistance. De plus, l'humanité de Jésus-Christ, séparée de la divinité, ne serait plus l'humanité du Christ, mais bien celle de tout autre individu qui ne serait pas le Christ; car la notion de Christ emporte nécessairement celle de Verbe fait chair. On voit d'ailleurs que, sous l'un et l'autre point de vue, cette question est oiseuse et pleine de dangers.

que Félix et Elipand, de même que leurs partisans, n'avaient pas enseigné de la nature humaine du Christ prise *in concreto,* mais seulement de la nature humaine prise *in abstracto,* que le Christ, en tant qu'homme, est le Fils adoptif de Dieu, qu'il est son serviteur (1). Et dans cette hypothèse, cette controverse, qui troubla l'Eglise, entière n'eût été qu'une pure logomachie, une guerre de mots. La vénération, toutefois, que nous avons pour l'Eglise et la perversité des novateurs ne nous permettent pas d'adopter ce sentiment.

On peut ajouter à cela que nous ne faisons ici que suivre des témoins contemporains qui recueillirent, de la bouche même des partisans de cette doctrine, leur véritable sentiment; il ne faut pas non plus perdre de vue ce que nous avons dit de Nestorius, et qui s'applique à la question présente. Après avoir rejeté la prétention téméraire de ces hommes, l'état de la controverse parfaitement dessiné, nous disons :

PROPOSITION.

Jésus-Christ est le Fils naturel et non adoptif de Dieu.

Cette proposition est de foi, ainsi que l'a défini le concile de Francfort, dans sa lettre synodale approuvée par les souverains pontifes de la ville de Rome, surtout Adrien I et l'Eglise universelle, et où il est déclaré que le Christ subsistant dans l'une et l'autre nature « est le Fils propre et n'est pas le Fils » adoptif de Dieu (2). »

Or, dans les saintes Ecritures, celui-là est appelé le vrai Fils, le Fils propre et unique de Dieu, en qui s'est complu le Père, Luc, III, 22, qu'il a donné pour le salut du monde, et qu'il a livré pour nous, Jean, III, 16; Rom., VIII, 32; or, le

(1) Tel est Vasquez, sur la III saint Th., diss. 89, c. 1 et suiv., et, après lui, Juvenin, diss. 6, Incarn., quest. 6, et un petit nombre d'autres. Mais il ne faut pas confondre avec ces catholiques Walchius, qui prétend à tort, dans son *Histoire des adoptianiens,* Gœtting, 1755, que saint Paulin d'Aquilée, Alcuin, les Pères de Francfort, que le pape Adrien ont attribué les erreurs de Nestorius à Félix et à Elipand parce qu'ils ne les ont pas compris. Il faut en dire autant de Basnage, qui, dans le t. II de *son Trésor des mon. eccl.,* n. 5, dit expressément : « Nous avouerons ingénument que ce n'est qu'une logo- » machie telle qu'on en trouve dans les TT. » Les protestants, généralement, l'ont suivi, tels que Dorsch, Georg. Callixte, Spanheim, Mosheim, Jablonski, etc., afin de traiter les conciles et les pontifes romains d'ineptes et de fanatiques Voy. *Diss. dogmatique* de Madrisius, *sur l'hérésie de Félix et d'Elipand,* III, l. c.

(2) Voy. Act. conc., Hard., t. IV, col. 886.

Père s'est complu dans le Christ homme nouvellement baptisé, c'est lui qu'il a donné, qu'il a livré pour être crucifié, afin de racheter les hommes; or, il ne fut crucifié que comme homme; donc, en tant qu'homme, le Christ est le vrai Fils, le Fils propre de Dieu; il ne l'est donc pas par la grâce ou par adoption, mais bien par nature. De plus, celui que Pierre confessa être le Fils de Dieu, Matth., XVI, 16, celui que l'aveugle-né adora pour Fils de Dieu, Jean, IX, 38, celui que Caïphe traduisit devant son tribunal comme coupable de s'être donné pour Dieu, c'est le Christ fait homme. Donc le Christ homme est le Fils naturel de Dieu.

Les Pères admettent unanimement cette doctrine, comme on le voit 1. par tous les témoignages par lesquels ils établissent la divinité du Christ, et que nous avons cités en lieu opportun (1); 2. par tous les témoignages sur lesquels ils s'appuient, soit avant, soit après la naissance de l'hérésie de Nestorius, pour prêcher une seule personne en Jésus-Christ, pour enseigner que Jésus-Christ est un seul et même Fils de Dieu et de l'homme, et que nous avons aussi rapportés précédemment, auxquels nous ajouterons les paroles du concile œcuménique de Chalcédoine, et dans la profession de foi duquel les Pères s'expriment comme il suit : « Marchant sur » les traces des saints Pères, nous sommes unanimes à en- » seigner qu'il faut croire à un seul et même Fils Notre- » Seigneur Jésus-Christ (2). » 3. On peut aussi y ajouter les symboles qui nous présentent Jésus-Christ comme le Fils de Dieu qui est né de la vierge Marie. C'est donc justement, par conséquent, que le synode de Francfort repousse l'auteur de l'hérésie *adoptienne :* « Pour vous, qui que vous soyez, qui » dites que le Christ est Fils *adoptif,* je voudrais bien savoir » où vous avez puisé ce sens, où vous avez appris ce nom; » dites-nous-le donc? Les patriarches l'ignorèrent, les pro- » phètes n'en parlent pas, les apôtres ne l'ont point enseigné, » les saints prédicateurs l'ont tu, les saints docteurs de notre » foi ne l'ont point enseigné (3). »

La nature même de l'adoption nous fournit, contre les partisans de cette doctrine, un argument théologique invincible :

(1) Trait. de la Trin., c. 3, prop. 2.

(2) Voy. Act. conc. Chalcéd., act. 5, coll. d'Hard., t. II, col. 455.

(3) Lett. synod. cit., 1 c., col. 982.

l'adoption consiste dans l'acte de prendre une personne étrangère en héritage propre (1); or, Jésus-Christ, tel qu'il est homme, ne peut être considéré comme une personne étrangère à Dieu qu'autant qu'on admettrait en lui deux personnes, celle de Dieu et celle de l'homme. Donc, comme il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne de Dieu et de l'homme, le Fils propre et naturel de Dieu, il s'ensuit nécessairement que le Christ est, en tant que Dieu et en tant qu'homme, dans le sens que nous avons exposé, le Fils naturel de Dieu, et que la raison de fils ne se rapporte pas à la nature, mais bien à la personne (2).

Pour couper court ici à toutes les objections que l'on peut faire contre notre thèse, il ne faut pas oublier les observations que nous avons faites à l'occasion du nestorianisme, surtout la différence qui existe entre la *filiation* et la *génération,* savoir, que celle-ci emporte communication de substance, pendant qu'il n'en est pas de même de l'autre; elle n'emporte que l'union hypostatique.

Objections.

I. *Obj.* L'Apôtre, parlant de Jésus-Christ homme, affirme qu'il est de même nature que nous. 1. Il dit en effet, Rom., VIII, 17, parlant des hommes justes : *Ils sont les fils de Dieu;* « mais s'ils sont les fils de Dieu, ils sont ses héritiers; mais » s'ils sont les héritiers de Dieu, ils sont *cohéritiers* de Jésus-Christ; » 2. et v. 19, le même apôtre appelle Jésus-Christ « le premier-né d'entre un grand nombre de frères. » Donc, si les hommes justes sont les *cohéritiers* de Jésus-Christ homme, il n'est lui-même, en tant qu'homme, que le premier-né d'entre un grand nombre de frères; il s'ensuit que Jésus-Christ ne peut être appelé Fils de Dieu que par la grâce et par adoption, et non par nature. 3. C'est ce qui découle plus clairement encore de ce que le même apôtre écrit de Jésus-Christ, c. 1, 4 : « Qui a été prédestiné Fils de Dieu dans la vertu, » selon l'Esprit de sanctification; » or, cette prédestination n'est que l'adoption comme fils; mais Jésus-Christ n'a pas été adopté pour fils selon la nature divine, il ne l'a donc été que selon la nature humaine, par laquelle Jésus-Christ est propre-

(1) Voy. Pét., liv. VII, c. 1, §§ 3 et 4, où il développe parfaitement la nature et les conditions de l'adoption.

(2) On peut voir réunis dans Pétau les autres arguments que font valoir les *adoptianiens,* l. c., c. 3.

ment le fils adoptif de Dieu. 4. C'est ce que confirment çà et là les Pères, lorsqu'ils disent que Dieu a adopté Jésus-Christ pour son Fils selon la nature humaine, surtout saint Hilaire, qui dit formellement, II liv., Trin. : « La dignité du pouvoir ne se » perd pas lorsque l'humilité de la chair est adoptée. » Donc :

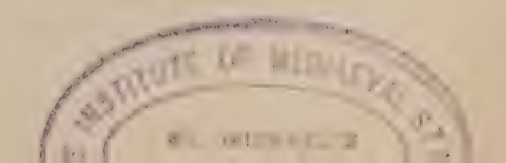
Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Cohéritiers de Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'ils ont part à l'héritage qui appartient à Jésus-Christ en sa qualité de Fils de Dieu, parce qu'il les en a rendus participants, *C.* ils y participent comme à un héritage commun auquel Jésus-Christ n'a droit que comme Fils adoptif, *N.* Non-seulement l'Apôtre n'a jamais rien dit de semblable, mais il enseigne tout le contraire, Hébr., III, 5, 6.

Rép. 2. *D.* Jésus-Christ est le premier-né, en tant qu'il a daigné se faire notre frère par la *grâce d'union,* comme le dit saint Thomas, s'associant notre nature, *C.* par la *grâce d'adoption* dont il est incapable, *N.* Car autrement ce même apôtre n'aurait pas appelé Jésus-Christ « le Fils de Dieu » *propre* et *sien,* » et saint Jean ne l'aurait pas appelé non plus, I, 14, *le Fils unique du Père.*

Rép. 3. *D.* Il a été prédestiné à la grace d'union, *C.* d'adoption, *N.* Tel est le sens que saint Thomas, après saint Augustin, donne à ce passage, 3 p., q. 24, art. 1; il fait observer que la prédestination éternelle de Jésus-Christ à être Fils de Dieu concerne ou a pour objet la grâce d'union des deux natures, qui devait s'opérer dans le temps, et par laquelle Dieu s'est fait homme et l'homme a été déifié; car l'union des deux natures dans la personne du Christ tombe sous la prédestination éternelle, en raison de laquelle on dit du Christ, qu'il est prédestiné à être Fils de Dieu (1).

Rép. 4. *N.* Les Pères attribuent parfois, pour plusieurs raisons et dans le sens catholique, l'adoption au Christ selon la nature humaine, et 1. ils lui attribuent l'adoption improprement dite, en tant qu'ils désignent la nature humaine du

(1) Nous allons citer les paroles mêmes du saint docteur : « La prédestina» tion proprement dite, dit-il, est une certaine prédisposition éternelle de ce » qui devait faire qu'en vertu de la grâce d'union Dieu devait être homme et » l'homme devait être Dieu. On ne peut pas dire qu'il n'avait pas arrêté de » toute éternité qu'il ferait cela dans le temps, car il s'ensuivrait que la pensée » de Dieu pourrait avoir quelque chose de nouveau. Il faut dire par consé» quent que l'union des natures dans la personne de Jésus-Christ tombe sous » la prédestination éternelle de Dieu, et que, sous ce rapport, on dit de » Jésus-Christ qu'il est prédestiné. » Voy. aussi Pét., l. c., IV, §§ 5, 6.



Christ, que le Verbe s'est *associée* et qu'il *a prise* en unité de personne. Les Latins confondent souvent, en effet, les mots *adoptare, eligere, adsciscere, suscipere* et *assumere,* quelle que soit d'ailleurs la chose que l'on s'associe, soit fils, soit toute autre chose. Aussi Cicéron dit-il, dans son discours contre Verrès, « que pour défendre son droit, c'est celui-ci qu'elle a » adopté, c'est-à-dire qu'elle a pris, qu'elle a destiné, qu'elle » a choisi ; » et pour ne pas en citer d'autres, voici ce que dit Ovide : « Faites que le rameau adopte le rameau, » c'est-à-dire s'associe le rameau. 2. Si les Pères, en parlant de l'adoption proprement dite, ont appliqué cette expression à la nature humaine du Christ, tels que saint Augustin et Facundus d'Hermès, qui soutiennent qu'en Jésus-Christ l'homme n'est devenu Fils de Dieu que par la *grâce* (1); il ne faut pas oublier qu'ils ne parlent ici que de la raison ou de la cause éloignée de la filiation naturelle du Christ, parce que la grâce est allée jusqu'à associer la nature humaine au Verbe dans une seule personne (2). Quelle que soit donc celle des interprétations de ce mot que l'on admette, le langage des Pères est exact, et ce qui de prime abord semble présenter des difficultés, s'explique parfaitement sans qu'il soit nécessaire de s'arrêter à chaque expression en particulier, quand on connaît d'ailleurs leur sentiment. C'est dans le premier sens qu'il faut expliquer le passage de saint Hilaire, comme l'indique l'ensemble du texte ; ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire de dire avec Germanius qu'il a été altéré, et qu'il faut lire *adoratur* au lieu d'*adoptatur*(3).

(1) Saint Aug., liv. Prédest. saints, c. 15, n. 31. Il dit entre autres choses : « La grâce, qui fait que l'homme devient chrétien quand il commence à » croire, fit aussi que celui-ci devint le Christ dès qu'il commença à être. » Facundus d'Herm., liv. IX, c. 5, éd. Sirmond, p. 144, dit : « Le Christ daigna » accepter le mystère de l'adoption, etc., » et une foule d'autres choses, ib., qui ont le même sens.

(2) Voyez Pét., l. VII, c. 4, §§ 5, 6.

(3) Germ., *des Anciens hérétiques corrupteurs des manuscrits ecclésiastiques,* p. 478, et, avant lui, Vasquez, III part.; saint Th., diss. 89, c. 15, prétendent, soit sur l'autorité de Hincmar, soit d'après des preuves intrinsèques, qu'il faut lire *adoratur* au lieu d'*adoptatur;* mais Pétau est opposé à cette leçon, l. c., § 2, et D. Coustant préfère cette leçon ; il cite des manuscrits antérieurs à l'hérésie de Félix et d'Élipand, où on lit *adoptatur,* et, dans la pensée de saint Hilaire, cette expression a le même sens que *assumitur,* et ce sens est en rapport avec le contexte et le but de l'auteur. Mais voy. la note *a* du même savant éditeur, p. 43, t. II, Vérone, 1730.

II. *Obj.* 1. Le Fils naturel de Dieu procède du Père par génération éternelle, et il est de même substance que le Père. Or, Jésus-Christ, comme homme, ne procède pas du Père par génération éternelle, et ne lui est point consubstantiel. 2. Ce qui fait que l'on est dans l'usage de dire, dans le catéchisme, que le Christ comme Dieu a un Père et qu'il n'a pas de mère, et que comme homme il a une mère et n'a pas de père. Si Dieu n'est pas le Père naturel de Jésus-Christ comme homme, il s'ensuit que celui-ci ne peut pas être son Fils naturel. 3. Jésus-Christ a eu la grâce habituelle qui rend les hommes justes et enfants adoptifs de Dieu, ou membres adoptifs d'un même corps, qui est l'Eglise; 4. il faut donc que les membres adoptifs aient un chef adoptif, qui est le Christ homme. 5. On évite par là les inconvénients qu'emporte le sentiment opposé, savoir, qu'un seul et même homme ne peut avoir deux pères naturels, car Jésus-Christ fait homme serait, dans ce cas, le fils naturel de David et le Fils naturel de Dieu. 6. Si enfin nous pouvons affirmer que Jésus-Christ homme est né, qu'il a souffert, qu'il est mort; 7. si nous pouvons même, qui plus est, l'appeler avec l'Ecriture serviteur, pourquoi ne lui appliquerions-nous pas le mot adoptif, 8. puisque les noms de *serviteur* et de *fils* sont également relatifs. Donc :

Rép. 1. *D.* Si la génération et la communication de la même substance était la seule raison de la filiation naturelle, *Tr.* s'il y en a une autre, savoir, l'union hypostatique, ainsi que nous l'avons dit, *N.* Nous avons laissé passer le premier membre de la distinction, parce qu'il en est plusieurs qui prétendent que Jésus-Christ est même le Fils naturel de Dieu par génération selon la nature humaine, non pas que le Père engendre sa nature humaine, mais parce que cette génération lui est communiquée avec la divinité éternelle qui est propre au Verbe, et par laquelle il est distinct des autres personnes. Mais comme le Verbe a pris la nature humaine en se l'unissant hypostatiquement avec sa propriété personnelle, et en tant qu'il est distinct du Père et du Saint-Esprit, il lui a communiqué cette propriété personnelle de génération par laquelle il est Fils. Aussi Pétau affirme-t-il du Christ homme, que le Christ, en tant qu'il est homme, peut être considéré comme engendré par le Père et comme procédant de lui (1).

(1) Liv. VII, c. 5, §§ 5 et 6. Nous allons citer ses propres paroles; elles donneront un grand jour à ce que nous avons dit: voici comment il s'exprime,

Rép. 2. *D*. De sorte que Jésus-Christ, en tant que Dieu, a pour Père un Dieu et qu'il n'a pas pour mère une déesse, pendant qu'en tant qu'homme il a une femme pour mère, et qu'il n'a pas d'homme pour père, *C*. de sorte qu'il n'a pas de Père divin naturel en tant qu'il est homme, et de mère humaine naturelle en tant qu'il est Dieu fait homme, *N*. Car, comme l'enseignent ces mêmes catéchismes, le Christ est le seul et le même Fils de Dieu et de l'homme, *ratione suppositi*, ainsi que nous l'avons si souvent dit (1).

Rép. 3. *D*. Qui toutefois proviendrait de l'union hypostatique, *C*. qui serait cause de son adoption, *N*. Et ainsi se trouve réfutée l'objection tirée de l'efficacité qu'a la grâce habituelle de rendre enfants adoptifs de Dieu ceux qui en sont doués; la grâce habituelle opère certainement ces heureux effets sur ceux qui sont capables d'adoption. Mais comme Jésus-Christ, en sa qualité de Fils naturel de Dieu par l'union hypostatique, jouissait déjà de la grâce habituelle, et qu'il ne put l'obtenir de nouveau que logiquement, il s'ensuit qu'il lui fut impossible d'être encore le sujet de cette adoption (2).

Rép. 4. *D*. Si ce qui existe dans les membres n'existait pas

§ 6 : « Mais comme la personne divine du Verbe, de même que toute autre » personne, n'est pas la seule propriété relative, mais comme c'est surtout et » en première ligne la nature elle-même qui est déterminée et modifiée par » cette forme relative, il est donc nécessaire que la divinité soit communiquée » à l'humanité du Christ, et cela par la génération, et, de plus, la génération » elle-même. Car la génération du Verbe est éternelle, non interrompue. » Mais elle ne reçoit pas cette nature divine par génération et formel- » lement comme le Verbe, et elle ne la reçoit qu'en union de ce même » Verbe, c'est-à-dire avec sa nature et sa propriété personnelle, et la géné- » ration divine même du Verbe. Car elle lui est communiquée tout entière » avec la personne du Verbe. Aussi peut-on dire du Christ homme : Celui-ci » est homme-Dieu, il est Fils de Dieu et Verbe, il procède du Père, il est » engendré par le Père. Et on ne pourrait pas dire cette dernière chose si la » génération ne lui était pas communiquée, de même que les autres pro- » priétés. » L'éminent théologien que nous venons de citer réfute ensuite, §§ 7 et suiv., Vasquez et Suarez, qui refusent cette propriété naturelle de Fils de Dieu à Jésus-Christ, en tant qu'il est homme ou qu'il subsiste dans la nature humaine, et lui en attribuent une autre tirée de la grâce et de la sainteté.

(1) C'est dans le même sens qu'il faut expliquer ce texte de l'Apôtre, Hébr., VII, 3 : « Sans père, sans mère, sans généalogie, » dont abuse Walchius. Car l'Apôtre dit seulement du Christ que, comme homme, il n'a pas de Père, et non qu'il n'en a pas comme Dieu. Il dit encore au même endroit, appelant le Christ *Fils de Dieu :* « Assimilant (Melchisédech) au *Fils » de Dieu,* il est prêtre pour l'éternité. »

(2) Voy. les belles choses que dit sur ce point Pétau, liv. VII, c. 4, § 6.

d'une *manière plus excellente* dans le chef, ou, comme on le dit, *éminemment*, *C.* autrement, *N.* Car autrement, comme nous avons été délivrés et rachetés de nos péchés, il s'ensuivrait que Jésus-Christ l'a aussi été, ce qui est absurde.

Rép. 5. ou *N.* ou *D.* Au même point de vue et pour la même raison, *C.* sous divers points de vue et pour diverses raisons, *N.* Or, Jésus-Christ est, selon la diversité des natures, Fils naturel de Dieu et fils naturel de David. Il est Fils de Dieu par la génération quant à la nature divine, et par l'union hypostatique quant à la nature humaine, *et vice versa* de David (1).

Rép. 6. *D.* Nous pouvons dire que Jésus-Christ est né et qu'il a souffert en raison de la nature humaine et dans la nature humaine, ou selon la chair, *C.* autrement, *N.* Naître, souffrir et mourir est de soi et en premier lieu de la nature humaine, et on ne le dit de la personne divine qu'indirectement et à cause de la communication des idiomes; il ne faut donc pas s'étonner que l'on dise de Jésus-Christ qu'il a souffert à cause de la nature humaine et qu'il est mort; mais la raison ou la propriété de fils, qui affecte directement et en premier lieu la personne elle-même que seule on peut attribuer au Christ en tant qu'homme, est celle seule qui est propre à la personne du Verbe. Or, la seule raison de fils naturel est propre à la personne du Verbe, pendant que celle de fils adoptif ne lui est pas propre. Donc on ne peut pas dire de Jésus-Christ, même comme homme subsistant dans la personne du Verbe, qu'il est Fils adoptif de Dieu.

Rép. 7. *D.* Dans un sens très-large et quant à la nature humaine considérée en elle-même, et relativement à sa dette ou à la soumission volontaire du Christ, *Tr.* ou *C.* dans un sens rigoureux et absolu, *N.* Car si le Christ s'est fait esclave, ce n'est ni par sa condition légale, ni par sa dépendance naturelle; comme toute nature créée, par le fait même que Dieu l'a tirée du néant, elle lui est soumise comme au créateur et au maître souverain. Car, bien que la nature humaine du Christ, en tant que créée, soit soumise à une servitude naturelle *en soi*, toutefois, comme il ne s'est pas un instant séparé d'elle, qu'elle a toujours subsisté dans le Verbe, il s'ensuit qu'elle a échappé à toute espèce de servitude, de sorte qu'on doit plutôt

(1) Voy. Pét., ibid., § 9.

l'appeler nature du Seigneur, en tant que le Seigneur est constamment appelé Dieu et Fils de Dieu dans le Nouveau-Testament et dans les symboles de notre foi, en tant qu'homme (1). Les écrivains sacrés et les Pères, partout où ils parlent de Jésus-Christ, rappellent qu'il a pris la forme d'esclave, ou l'appellent simplement esclave, et laissent facilement voir que, dans ces cas, ils ne parlent que de la nature humaine prise en soi ou dans son essence, laquelle emporte la dette de la servitude naturelle, et qui pouvait être la nature d'un esclave, ou qu'ils n'envisageaient que la soumission volontaire ou l'obéissance du même Jésus-Christ, son abaissement et son humiliation, et sa mort d'esclave, qu'il a volontairement endurée pour nous (2).

Rép. 8. *D.* Mais pour des raisons tout-à-fait différentes, *C.* pour la même raison, *N.* Le nom d'esclave peut en effet convenir à Jésus-Christ dans le double sens que nous avons indiqué plus haut, soit à cause de sa nature humaine considérée en elle-même, ou selon son essence, en tant que par une opération de l'esprit on le distingue de la personne du Verbe par un *acte premier,* selon le langage de l'école, et à cause de son assujétissement volontaire. Le nom de fils est tellement relatif, au contraire, qu'il n'affecte que la personne, qui est le terme de la génération et le sujet de la filiation. Au reste, l'appellation ou dénomination d'esclave ne peut en aucun point convenir d'une manière concrète au Christ Dieu homme, non plus que celle de fils adoptif; car l'adoption, comme l'état de servitude, sont en opposition avec la propriété et la condition naturelle de fils, et ne peuvent pas affecter la même personne.

ARTICLE III.

Les deux natures sont distinctes en Jésus-Christ après l'union hypostatique.

La haine que le prêtre archimandrite de Constantinople Eutychès portait au nestorianisme, qu'il s'appliqua à réfuter,

(1) Voy. Pét., ibid., c. 8 et c. 9.

(2) Voy. Pét., ib., c. 9, §§ 12 et 17, où il conclut : « On ne peut, à proprement parler, appeler serviteur ni le Christ ni l'homme subsistant en Dieu, » car le mot *serviteur,* d'après l'usage et sa propriété même, se rapporte à » la personne et à *l'acte* comme *second,* que repousse et qu'exclut en Jésus-» Christ la personne du Verbe, qui remplace la personne créée et réellement » esclave. »

fit qu'il tomba dans l'erreur contraire. Le sujet de son erreur, ce fut la doctrine de saint Cyrille, qu'il ne comprenait pas, et qui lui fournit l'occasion d'enseigner que les deux natures de Jésus-Christ, antérieures à l'incarnation, n'en avaient plus fait qu'une après leur union. Flavien, qui présidait le concile de Constantinople, tenu l'an 448, l'y manda, et on lui intima l'ordre de s'expliquer sur l'accusation que portait contre lui Eusèbe, évêque de Dorylé, et il s'exprima en ces termes : « Je » reconnais deux natures dans Notre-Seigneur avant l'union, » mais après l'union je n'en admets qu'une seule. » Comme on ne put jamais l'amener à abjurer cette hérésie insensée, on prononça contre lui une sentence de déposition, de laquelle il appela en vain au pontife de Rome, Léon-le-Grand. Léon, informé plus positivement de toute cette affaire par Flavien, qui lui transmit les actes synodaux du concile, ratifia et confirma de son autorité la sentence qui avait été portée contre Eutychès. Eutychès, toutefois, par les intrigues de Dioscore, fut absous par le brigandage d'Ephèse de l'an 449, et Flavien fut condamné et exilé; et comme il avait appelé à Rome de cette sentence inique, Dioscore, le coryphée de cette faction, le frappa si violemment, qu'il en mourut trois jours après, dans l'île de Délos. On réunit pendant ce temps le concile œcuménique de Chalcédoine, tenu l'an 451; la foi catholique y fut de nouveau proclamée; Eutychès et Dioscore, évêque d'Alexandrie, y furent de nouveau déposés, et, sur l'ordre du très-pieux empereur Marcien, ils furent déportés (1).

De l'aveu d'Eutychès, le principe fondamental de la perfidie eutychienne, le caractère fondamental de cette hérésie consiste à ne reconnaître qu'une nature en Jésus-Christ après l'union. Les autres erreurs de cette secte supposent celle-ci ou n'en sont que la conséquence, *V. G.* qu'il y eut deux natures en Jésus-Christ avant l'union; par où Eutychès retombe, comme c'est le propre des insensés, dans l'erreur de Nestorius, qu'il poursuivait (2); soit que le Christ ne prit point sa chair de la

(1) Fabricius cite ceux qui ont écrit sur Eutychès et ses sectateurs, dans sa Biblioth. grecque, tom. IX, p. 310 et suiv.; on peut y ajouter le savant Père Cacciari, de l'ord. des Carmes, premier et second livre de l'Histoire de l'hérésie eutychienne, qui se trouvent dans ses *Commentaires sur les œuvres de saint Léon-le-Grand,* in-folio, Rome, 1751, p. 310 et suiv. Et surtout J.-Sim. Asseman, *Biblioth. orientale,* t. II, diss. sur les monophysites.

(2) Ces hérétiques ne sont pas les seuls à qui cela soit arrivé; tous tombent dans la même absurdité dès qu'ils ont quitté les sentiers de la vérité; ainsi,

bienheureuse Vierge, et que, par conséquent, il ne fut point consubstantiel à sa mère par la chair, non plus que la bienheureuse Vierge ne fut pas mère de Dieu, point sur lequel il retombe dans l'abominable erreur de Nestorius, qu'il détestait.

Toutefois, l'auteur de l'hérésie eutychienne, non plus que ses partisans, ne s'accordent pas sur la manière d'établir ce principe fondamental de leur secte. Car il en est qui prétendent que ces deux natures n'en ont fait qu'une seule par une espèce de *commixtion* ou mélange; d'autres prétendent que l'une des deux a été absorbée, et qu'elle s'est *transformée* dans celle qui est demeurée; d'autres prétendent que cela s'est fait par l'extinction de ces deux natures et leur *conversion* en une troisième; d'autres enfin soutiennent que ces deux natures se sont réunies et *condensées* en une seule (1). Les eutychiens ne sont pas plus d'accord sur l'époque où s'opéra cette union, puisqu'il en est qui disent que ceci se fit au moment de la conception; d'autres prétendent que cela n'eut lieu qu'après la résurrection; il en est même qui pensent que ce ne fut qu'après l'ascension, et qu'en ce moment la nature humaine fut absorbée par la nature divine comme la cire l'est par le feu. On retrouve en effet ici le caractère indélébile des hérétiques, c'est qu'ils ne s'accordent pas plus entre eux qu'avec ceux qui défendent la vérité.

Au reste, quelle que soit la manière dont les eutychiens expliquent cette unification des deux natures, il est certain que si l'on n'admet qu'une nature en Jésus-Christ, on ruine l'économie réelle de l'incarnation et de la rédemption, ainsi que nous l'avons fait observer en parlant de l'hérésie nestorienne. Donc, d'après la règle de foi catholique qui tient le milieu entre ces deux hérésies (2), comme nous établissons une seule

tout récemment, le pape Pie VI a condamné plusieurs propositions du synode janséniste de Pistoie comme pélagiennes et semi-pélagiennes, bien que les jansénistes affectassent de combattre le pélagianisme et le semi-pélagianisme; c'est ce qui était arrivé déjà à Baïus et ensuite à Quesnel.

(1) Voy. Pét., l. I, c. 14.

(2) On peut parfaitement appliquer à ces deux hérésies ce qu'un ancien auteur, appelé Novatianus, a, aussi savamment qu'élégamment, écrit du sabellianisme, dans son livre de la Trinité, c. 30 : « Le Seigneur est pour ainsi » dire réellement crucifié entre deux larrons, comme il le fut autrefois, et il » reçoit de part et d'autre les sévices de ces hérétiques, » à la suite des œuv. de Tertullien, éd. Pamelius, p. 1052, E.

personne en Jésus-Christ, de même nous tenons que ce même Jésus-Christ a, après son incarnation, deux natures entières et parfaites.

PROPOSITION.

Il y a en Jésus-Christ deux natures entières, parfaites, distinctes, inconfuses, et qui ne sont sujettes à aucun mélange.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par la définition du concile de Chalcédoine, qui définit « qu'il faut reconnaître le Christ, Fils, Seigneur, unique en deux natures » unies inconfusément, d'une manière incommunicable, indivisible, inséparable, qui ne perdent pas leurs propriétés » respectives, et que ces deux natures unies dans une seule » personne subsistante conservent chacune leurs propriétés (1). » La vérité de cette définition repose sur les divers passages de l'Ecriture par lesquels nous avons établi que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai Fils de Dieu, comme aussi sur ceux dont nous nous sommes servis pour prouver que le même Jésus-Christ est véritablement homme et fils de l'homme, comme aussi sur ceux dont nous nous sommes servis pour prouver qu'il est en même temps Fils de Dieu et fils de l'homme contre les sociniens, les phantasiastes et les nestoriens, et qu'il serait fastidieux de citer encore ici. Pour ne pas nous laisser entraîner à des longueurs, nous n'en citerons que deux : l'un de saint Jean, confronté avec les autres évangélistes, l'autre de l'apôtre saint Paul. Saint Jean, parlant du Verbe qui était dans le Père et qui était Dieu, I, 14, dit : « Le Verbe » s'est fait chair et il a habité parmi nous ; » mais saint Matthieu et saint Luc ont dressé la généalogie de ce Verbe incarné, pour prouver qu'il descend bien d'Abraham et de David ; or, le Verbe ne descend pas d'Abraham et de David par sa nature divine ; donc il a été engendré selon la nature humaine. Donc le Verbe fait chair a les deux natures : la nature divine, en tant que le Père l'engendre de toute éternité; la nature humaine, en tant qu'engendré par sa mère. C'est pourquoi le même saint Jean prouve que le Christ est réelle-

(1) Session V, Coll. de Hard., t. II, col. 455. Il faut pourtant observer que Hardouin lit, dans le grec, *des deux natures,* pendant que le latin porte *dans les deux natures,* comme on le voit aussi dans la Collection de Labbe; dans la dernière édit. de Bin., il y a *en duo phusesi,* et Pétau prétend que la véritable leçon, c'est *dans les deux natures.* Voy. Pét., l. III, c. 5, §§ 11 et 12.

ment homme, par ces paroles qu'il profère lui-même : « Vous » cherchez à me donner la mort, moi qui suis *un homme* qui » vous ai dit la vérité (1) ; » et il prouve qu'il est véritablement Dieu par ces paroles : « Il est véritablement Dieu et il a la vie » éternelle (2);» et saint Jean disait cela de Jésus-Christ après l'union des deux natures; donc, si on dit de Jésus-Christ, après l'union des natures, qu'il est vrai Dieu et vrai homme, il posséda l'une et l'autre nature après leur union d'une manière parfaite, adéquate, sans qu'elles fussent ni confondues, ni mélangées, car autrement il n'eût été ni vrai Dieu ni vrai homme. Les expressions dont se sert saint Paul, en parlant de cela, ne sont pas moins formelles, Rom., I, 4 : « Touchant son Fils, » qui lui est né selon la chair du sang et de la race de David; » donc Jésus-Christ est Dieu en tant que le Fils propre de Dieu, et il est homme en tant que descendant de David, et on peut ici raisonner comme nous l'avons fait plus haut.

Les conciles œcuméniques célébrés avant celui de Chalcédoine ont professé la même vérité dans leurs symboles de foi. Le concile de Nicée, après avoir en effet défini que le Fils est de même substance que le Père, ajoute aussitôt en parlant de la nature humaine : « Qui est descendu du ciel pour nous » autres hommes et pour notre salut, qui s'est incarné,... s'est » fait homme, a souffert, etc. » Le concile reconnaît donc deux natures en Jésus-Christ après leur union. Mais ce symbole fut littéralement admis par le concile de Constantinople comme par celui d'Ephèse, qui ne fit que le répéter et l'admettre, sans nous arrêter à parler de ceux qui furent tenus par la suite.

Cette vérité compte autant de témoins, de défenseurs, qu'il y eut de Pères qui combattirent les cérinthiens, les ébionites, les disciples de Paul de Samosate, les pauliciens, les photiniens, qui défendirent la divinité du Christ contre les ariens, ou qui défendirent son humanité contre les docètes, les valentiniens et tous les gnostiques. Elle en compte enfin autant qu'il y en eut qui admirent deux natures unies en Jésus-Christ après l'incarnation, et ils sont presque innombrables, et leurs témoignages, si on voulait tous les réunir, formeraient tout un volume (3).

(1) Saint Jean, VIII, 40.
(2) Saint Jean, V, 20.
(3) Voy. Pét., l. III, c. 6 et 7.

Il nous reste maintenant à démontrer cette vérité par les raisons théologiques : Si, comme le prétendent les monophysites, les deux natures, qui étaient distinctes avant leur union, se sont unifiées par cette même union, cela s'est fait ou par *commixtion,* ou par *mutation,* ou par *conversion,* ou par *composition.* Nous avons vu que la faction eutychienne avait recours à tous ces moyens pour établir son erreur sur une seule nature en Jésus-Christ. Or, ceci n'a pu avoir lieu d'aucune de ces manières.

Ceci n'a pas pu s'opérer par un *mélange* tel que nous en voyons dans les éléments; d'où il résulte une substance de corps mixtes. Car, outre que cela est contraire au sens commun, imaginer une substance divine qui se mêle avec une autre substance, de manière qu'elle perde ses propriétés, la substance qui résulterait de ce mélange ne serait ni divine, ni humaine, ce serait une substance nouvelle, et dès lors le Christ ne serait ni Dieu, ni homme ; il faudrait donner un nom nouveau à cette substance nouvelle. Et certes, les saintes Ecritures et l'antiquité sont bien éloignées d'un tel sens; elles nous prêchent l'une et l'autre que le Christ est vrai Dieu et vrai homme, qu'il est consubstantiel au Père par sa nature divine, et qu'il est consubstantiel à sa mère par son humanité.

Ceci ne s'est pas opéré non plus par *conversion,* savoir, par l'extinction de l'une des parties, comme l'eau fut convertie en vin aux noces de Cana, ou, pour me servir de l'exemple des eutychiens, comme une goutte de miel jetée dans l'Océan perd toutes ses propriétés naturelles et se convertit en eau. Ou, en effet, la nature divine se fût changée en nature humaine, comme l'ont imaginé quelques partisans insensés de cette secte, ou la nature humaine, comme le tiennent la plupart d'entre eux, se fût changée en la nature divine, ou aurait été absorbée par elle et se fût éteinte. Or, la première de ces hypothèses répugne à l'immutabilité divine; l'autre répugne à la condition de la nature finie; en troisième lieu, enfin, si on admet qu'il ne reste en Jésus-Christ que la seule nature divine, c'en est fait de la réunion des natures, et par conséquent du mystère de l'Incarnation, et dès lors la nature divine a souffert et est morte; toutes choses qui répugnent et à la foi et à la raison.

Ceci enfin ne s'est pas opéré par *composition;* on trouve bien quelque chose de semblable dans la nature humaine, qui

est composée d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle, comme le veulent généralement les eutychiens; mais ce qui fait qu'il faut le concours de deux substances pour constituer la nature humaine, c'est qu'elles ne sont parfaites ni l'une ni l'autre de leur nature; elles sont coordonnées de manière à ne former qu'une seule nature complète. Aussi l'âme ne constitue pas l'homme, non plus que la nature humaine ou le corps, et une de ces parties a besoin de l'autre pour ce tout complet qui est la nature humaine. En Jésus-Christ, au contraire, l'une et l'autre nature sont complètes, entières et parfaites de leur nature, et l'une de ces natures n'a pas besoin de l'autre pour former un tout parfait. La nature divine est en effet parfaite en soi, et elle n'a pas été disposée de manière à se réunir à une autre nature pour constituer une nature : la nature humaine est parfaite en soi aussi, et elle n'a pas besoin d'une autre substance pour constituer une nature non plus. Ainsi l'âme et le corps doivent s'unir pour constituer une certaine nature appelée humaine, et qui, sous ce rapport, est simple et individuelle; or, la divinité et l'humanité, en tant que parfaites et complètes, *ratione naturæ,* ne peuvent se composer entre elles de manière à ne former qu'une seule nature, qui, d'après l'hypothèse absurde des acéphales, ne serait ni divine ni humaine, et par suite le Christ ne serait ni Dieu ni homme (1).

Donc, soit que nous consultions les Ecritures, soit que nous interrogions l'ancienne tradition, soit enfin que nous recourions aux principes de la théologie, il est constant, comme nous l'avons posé en principe, qu'il y a en Jésus-Christ deux natures distinctes, entières, inconfuses, qui ne sauraient se confondre ensemble.

Objections.

I. *Obj.* Saint Jean embrasse toute l'économie de l'incarnation lorsqu'il dit, I, 14, 1 : « Le Verbe s'est fait chair; » 2. Il les entend dans le même sens que celles qu'il rapporte, c. 2, 9 : « L'eau fut changée en vin; » or, l'eau fut changée en vin par un *changement réel;* 3. c'est aussi ce que déclare l'Apôtre lorsqu'il dit, Philipp., II, 7 : « Qui, quand il avait la

(1) Voy. Pét., l. III, c. 8, 9, 10, comme aussi saint Thomas, Contre les Gentils, liv. IV, c. 35, et III p., q. 2, a. 1.

» forme de Dieu,..... s'*abaissa* lui-même, prenant la forme » d'esclave; » mais le Verbe ne s'est abaissé qu'autant qu'il y a eu une conversion quelconque. Donc :

Rép. 1. *D.* En unissant l'humanité à Dieu, *C.* par la conversion de la divinité en chair, *N.* comme le prouvent les paroles qui viennent immédiatement après : « Et il a habité parmi » nous; » c'est, comme le dit saint Ambroise, « ce Verbe qui » s'est fait chair, qui a habité parmi nous; c'est ce même Verbe » qui a habité dans la chair humaine, qui par suite a été ap- » pelé *Dieu avec nous* (1); » et saint Jean Chrysostôme ajoute, lui aussi : « *Et il a habité parmi nous;* » comme s'il disait : Ce *factum est* ne contient rien d'absurde. Car je n'ai point parlé du changement, mais seulement de l'habitation d'une nature immuable. Celui qui habite diffère de ce dans quoi il habite. Autre est en effet l'habitation et celui qui l'habite; car autrement il n'y aurait point habitation... J'ai dit autre selon la substance. Car, par l'unité ou la réunion, Dieu, le Verbe et la chair ne font qu'un; il n'y a pas de confusion ni soustraction de substances, il y a seulement union ineffable, inexplicable (2). Ajoutez à cela que, d'après l'interprétation absurde des monophysites, il s'ensuivrait cette absurdité : c'est que la divinité, qui de sa nature est immuable, se serait changée et convertie en chair. Tant sont ineptes les hérétiques dans leurs propres erreurs!

Rép. 2. *N.* La parité tirée de la diversité des matières, car autrement toutes les fois qu'on emploie dans l'Ecriture le mot *égénéto* (*s'est fait*), il exprimerait un changement proprement dit; et il s'ensuivrait que le Christ s'est changé en *malédiction,* Gal., III, 13, *en péché,* II Cor., V, 21, comme le concluaient justement les Pères contre les apollinaristes (3). Ce qui est à la fois impie et insensé.

Rép. 3. *D.* « En prenant notre mutabilité, comme dit saint » Augustin, *C.* en changeant sa divinité, *N.* (4) » Le Verbe s'est en quelque façon abaissé en prenant notre nature humble et

(1) Liv. Sacrem. de l'Incarn. du Seign., c. 6, n. 59, éd. Bén.

(2) Hom. 11 et 10 sur saint Jean, n. 2, édit. Bénéd., t. VIII. Mais il faudrait lire toute cette homélie, qui traite de cette question d'un bout à l'autre; le saint docteur semble y avoir combattu les eutychiens avant qu'ils n'eussent paru.

(3) Voy., entre autres, saint Chrysost., hom. citée précédemment, même passage.

(4) Liv. VII, de la Trin., c. 3, n. 5.

abjecte, et qui est à une distance infinie de la nature divine, en s'exposant, dans cette nature qu'il a prise, à la pauvreté, aux insultes et à la mort, comme l'explique par les paroles suivantes le même apôtre.

II. *Obj*. D'après les saints Pères, 1. il en est qui affirment que la divinité et l'humanité sont unies en Jésus-Christ comme le sont dans la nature humaine l'âme et le corps, qui ne constituent qu'une seule nature; tels sont entre autres saint Léon-le-Grand, saint Cyrille et plusieurs autres (1). 2. Il en est d'autres qui comparent l'incarnation à l'Eucharistie, où le pain se change réellement au corps de Jésus-Christ; tel est entre autres saint Justin, Apol., I, n. 66. 3. Il en est d'autres qui enseignent expressément « que les deux natures se sont unies, » et qu'après l'union il n'y a plus qu'une seule nature du » Verbe incarné en Jésus-Christ (2); » tel saint Cyrille, et avant lui saint Athanase, et, qui plus est, même l'évêque de Rome, Jules (3). 4. Il en est en outre, parmi les anciens, qui admettent l'*imméation* des natures, ou la *circominsession,* que les Grecs appellent *pericorésin*. 5. Il en est qui appellent l'union de la divinité et de l'humanité *mixtion, mixture, conversion;* or, ces expressions, et autres semblables, indiquent assez (4) que les deux natures réunies en Jésus-Christ n'en forment qu'une seule. 6. Ainsi saint Grégoire de Nysse, entre autres, hom. 4, cont. Eunomius, et lettre à Théophile, établit si bien ce mélange des deux natures en Jésus-Christ, qu'il affirme 1. que le corps humain que le Verbe a pris est devenu semblable à la nature divine elle-même, qui se l'est uni, et que la nature humaine, en ce qu'elle a de divin, a été changée; 2. que la chair unie à la divinité a perdu dès lors ses propriétés et est sortie de ses bornes; que par ce mélange elle a participé à la divinité, tout comme si l'on jette une goutte de vinaigre dans la mer, par ce mélange elle passe dans la mer et elle perd sa qualité naturelle (5). Donc :

Rép. 1. *D*. Pour signifier l'unité de personne ou de suppôt,

(1) Pét., liv. IV, c. 3, §§ 14 et suiv., c. 6, §§ 1 et suiv.

(2) Saint Cyprien, lett. I à Succes., édit. Paris, 1638, t. V, p. II, p. 137.

(3) Voy. Pét., l. IV, c. 6, §§ 5 et suiv.

(4) Les Pères désignèrent parfois l'union des deux natures par les mots *coagmentationem, concretionem, confibulationem, insertionem, temperationem, cooptationem, connexionem, copulationem, adhæsionem, cohæsionem,* etc.

(5) Œuv., édit. Paris, 1615, t. II, p. 144 suiv., et 697.

C. l'unité de nature, *N.* ainsi que l'expose clairement l'auteur du symbole de saint Athanase, lorsqu'il dit : « Un seul, sans » confusion aucune de substance, mais par unité de per- » sonne. » Les Pères se servent fréquemment, en effet, de cette comparaison contre les nestoriens, et par suite le caractère des adversaires qu'ils combattirent indique et le but et le sens de cette comparaison.

Rép. 2. *D.* Quant à la présence, *C.* Quant à la conversion, *N.* Car comme il y a dans l'Eucharistie la vraie chair et le vrai sang de Jésus-Christ, de même le mystère de l'Incarnation contient la vraie nature divine et la vraie nature humaine en unité de personne. C'est ce que prouve le texte entier de saint Justin, car autrement il n'est pas dit positivement du Christ, dans le même endroit, n. 63 : « Qui comme il est le Verbe » premier-né de Dieu, il est aussi Dieu. » Mais nous allons citer le texte même : « De même que par le Verbe de Dieu, » dit-il, Jésus-Christ s'est fait chair... qu'il a pris la chair et » le sang humain pour notre salut; de même, dans le pain » eucharistique... nous savons que se trouve la chair et le » sang de Jésus fait homme (1). »

Rép. 3. *D.* Et par suite ils enseignent qu'il y a en Jésus-Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine, qui subsistent dans une seule personne du Verbe, *C.* une seule nature, *N.* Saint Cyrille, qui le premier s'est exprimé de la sorte, déclare formellement que tel est le sens des expressions qu'il emploie. Car, comme il s'en trouvait quelques-uns qui le soupçonnaient d'être tombé dans l'hérésie d'Apollinaire, et de ne reconnaître en Jésus-Christ que la seule nature divine, il se défend énergiquement de ce soupçon dans sa deuxième lettre à Successus, qui ne traite que de cette seule question. Il démontre en effet, n. 1, que le Christ, ou plutôt le Verbe, a souffert dans la nature qu'il a prise, et non dans la nature divine, comme il résultait de sa formule, lui objectait-on; il démontre, dans le n. 2, que les deux natures se sont unies dans la seule personne du Verbe sans qu'il y ait eu mélange, confusion, conversion ou changement de la nature humaine. Il déclare, n. 3, que Jésus-Christ, après l'union, est Dieu parfait et homme parfait, consubstantiel au Père par sa nature divine,

(1) Liv. c. Voy. le savant Père Maran, préf. édit. œuv. de saint Justin. p. II, c. 9. §§ 3 et suiv.

et consubstantiel à nous par sa nature humaine. Abordant ensuite de plus près la formule qu'il avait employée, il ajoute : « Car si nous eussions dit que le Verbe n'a qu'une seule na- » ture, que nous nous fussions arrêté là, que nous n'eussions » point ajouté *incarnée*... leur assertion ne serait peut-être » pas dépourvue de sens... Mais comme nous formulons par- » faitement notre pensée sur la perfection de son humanité, » lorsque nous disons *incarnée,* qu'ils cessent donc de s'ap- » puyer sur un bâton de roseau... Si, lorsque nous confessons » qu'il s'est incarné, nous reconnaissons clairement qu'il s'est » fait homme, rien dès lors ne s'oppose à ce qu'on entende » par-là que comme le Christ est un seul Fils, il soit en même » temps Dieu et homme, de manière qu'il possède et la divi- » nité parfaite et l'humanité parfaite aussi (1). »

Ces paroles de saint Cyrille sont si claires, que, s'il en avait proféré quelques autres qui le fussent moins, il faudrait les expliquer par celles-ci. Aussi, bien que saint Cyrille semble parfois affirmer que la divinité et l'humanité sont si étroitement unies en Jésus-Christ qu'elles ne sont distinctes que par la pensée seule, bien qu'il semble rejeter non-seulement la division, mais encore la distinction vraie et réelle des natures; bien qu'enfin il ne semble admettre, après l'union, qu'une seule et même nature en Jésus-Christ (2); la cause de saint Cyrille, toutefois, ne laisse pas que de différer énormément de celle d'Eutychès. Celui-ci, en effet, a toujours reconnu, ainsi que nous l'avons vu, deux natures en Jésus-Christ, ce qu'a toujours opiniâtrément nié Eutychès. Donc, lorsque saint Cyrille affirme que la pensée seule peut établir une distinction entre les natures de Jésus-Christ, et qu'il semble rejeter leur distinction, il ne parle pas des natures en elles-mêmes, il ne parle que du nœud admirable et indissoluble qui unit ces deux mêmes natures dans une seule personne et de sa puissance. C'est pour cela qu'il établit qu'après l'union il n'y a qu'une seule nature du Fils de Dieu, mais une nature *incarnée*. C'est pourquoi, bien qu'il n'en reconnaisse qu'une nominativement, il ne laisse pas que d'admettre réellement deux natures en Jésus-Christ (3).

(1) Liv. cit., p. 143 et suiv.

(2) Il ne faut pas oublier que saint Cyrille ne dit nulle part que les deux natures, qui étaient distinctes avant leur union, n'en font plus qu'une, ce que disent Eutychès et ses assècles.

(3) Voyez Pétau, livre IV, chapitres 6 et 7. Il y explique parfaitement le

Quant aux écrits d'Athanase et de Jules, comme aussi à l'explication de la foi du thaumaturge Grégoire, d'où nos adversaires tirent certains passages qui semblent favoriser l'impiété eutychienne les critiques s'accordent depuis longtemps à dire qu'ils sont apocryphes, ou qu'au moins les passages dans lesquels saint Cyrille impute à saint Athanase la formule d'une nature incarnée furent altérés par Dioscore (1).

Rép. 4. *D.* Pour signifier le lien intime de l'une et l'autre nature, et leur distinction sans confusion ni changement, *C.* pour indiquer le changement et la confusion, *N.* Il faut, en effet, deux choses pour qu'il y ait *imméation* (2), et il ne peut y avoir *imméation* de deux natures qu'autant qu'elles sont intimement unies et associées l'une à l'autre. Or, la raison de l'incarnation est renfermée tout entière dans la notion de l'*union* et de la *distinction*; c'était donc avec beaucoup de raison que les Pères se servaient de ces expressions pour expliquer l'incarnation et pour résumer sa raison d'être, surtout lorsqu'ils recouraient à cette *périchorési* ou *imméation* mutuelle des natures, pour exprimer la dignité, la splendeur et l'excellence que la nature divine faisait rejaillir sur la nature humaine de Jésus-Christ.

Rép. 5. *D.* Tout en conservant entières les propriétés de l'une et l'autre nature, *C.* les détruisant, *N.* Ce qui faisait cela, c'est qu'ils regardaient comme un mélange l'union des deux natures telle qu'elle doit exister entre les substances incorporelles du Verbe et de l'âme humaine, et par l'intermédiaire de laquelle, d'après la doctrine générale des anciens Pères, le Verbe prit le corps (3); mais ils ne disaient nulle-

sens des paroles de saint Cyrille, et il le venge des interprétations vicieuses.

(1) Voy. Pét., ib., c. 6, § 7. Mais il est étonnant que quelques protestants, qui se donnent pour des critiques experts, aient placé parmi les œuvres du pape Jules la lettre écrite sous son nom et dont ont tant abusé les eutychiens. Car, comme Muratori avait publié cette lettre parmi ses *Anecdotes grecques*, et qu'il avait démontré qu'elle avait été présentée sous plusieurs noms, Auguste Scaliger, marchant sur les traces des centuriateurs, n'en a pas moins cherché à prouver que c'était une sottise de la présenter comme apocryphe, et il a cherché à établir, malgré les remarques de Muratori, qu'elle était bien de Jules. Voy. Act. de Lipsien., an. 1724, p. 420. Le Père Coustant prouve qu'elles sont les lettres du pape Jules, t. I, Lett. RR. Pères, p. 350 et suiv.

(2) Nous conservons ici l'expression du texte, bien qu'elle ne soit point usitée dans notre langue, parce qu'elle rend parfaitement et l'idée et la pensée de l'auteur. N. T.

(3) Quant à cet adage rebattu des Pères, savoir, que le Verbe a pris la

ment que l'union fût un mélange dans le même sens que les eutychiens; car, d'après eux, il en résultait une nouvelle nature, comme cela se fait dans le mélange des corps. Les catholiques et les hérétiques se servaient des mêmes expressions, mais dans un sens bien différent. Ceux-ci s'en servaient pour établir l'union intime des natures dans la personne du Verbe, et pour combattre, par ce moyen, le dogme eutychien; ceux-là les employaient pour faire confondre ces mêmes natures; et ces expressions sont susceptibles de l'un et l'autre sens. Il faut donc séparer les notions des dictions, à l'exemple des abeilles, qui, comme le dit excellemment un auteur, s'en vont cueillir leur miel sur les fleurs et ne touchent point aux feuilles (1).

Rép. 6. *D.* Sans que la nature humaine en reçoive d'atteinte, comme il le dit lui-même, et par un changement improprement dit, *C.* au détriment de la nature humaine et par une absorption découlant d'une changement réel, *N.* C'est ce que prouve le but même que se propose d'atteindre saint Grégoire de Nysse. Il se proposait, en effet, de démontrer l'excellence et la splendeur que la nature humaine a acquise par son union intime avec la divinité, splendeur dont elle jouissait soit avant

chair par l'*intermédiaire de l'âme,* voy. Pét., l. IV, c. 13, où il démontre que la pensée des Pères est que l'âme a été comme le trait d'union qui a servi à unir les deux extrêmes, le Verbe et la chair, qui, autrement, se repoussaient avec trop d'énergie, et qu'il était nécessaire de concilier et d'unir entre eux. C'était sur cette preuve ou ce principe que s'appuyaient les Pères qui disputaient contre les ariens, qui refusaient à Jésus-Christ fait homme une âme réelle, comme aussi contre les païens, qui soutenaient qu'il ne convenait pas que la majesté divine se souillât par le contact de la chair, et auxquels ils répondaient que c'était par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'âme que Dieu s'était uni à la chair. Ils disaient même parfois que c'était par l'intermédiaire de l'esprit que Dieu s'était uni à l'âme, pour réfuter, par leurs propres principes, les apollinaristes, qui établissaient, à la suite de Platon, une différence entre l'âme et l'esprit, et qui prétendaient que le Verbe avait pris une âme, mais une âme dénuée de raison ou du *mens.* Aussi les Pères ne disaient-ils pas que le Verbe avait pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, dans ce seul sens que l'âme est la cause même, ou, en quelque sorte, la fin de la chair que le Fils de Dieu devait s'unir, comme on l'enseigne communément dans les écoles à la suite de saint Thomas, III p., q. 6, a. 1, et q. 50, au 2, art. 2. Aussi est-ce à tort que le C. Gerdil combat Feller, dans ses notes sur le même auteur, notes dont nous parlerons plus tard. Nous ferons cependant observer, contre ce même Feller, que la divinité n'est pas moins étroitement unie à la chair qu'à l'âme, et que quand on dit que c'est *mediante anima vel mente* que le Verbe a pris l'âme ou le corps, il ne faut pas l'entendre *tempore,* mais bien *ordine,* car le Verbe se joignit au même moment à l'âme et au corps.

(1) L'auteur de l'hom. 18, t. V, œuv. de saint Jean Chrysost., p. 106.

d'être mortelle, soit après s'être dépouillée de sa mortalité, et qui fait qu'elle est passée dans un état meilleur, c'est-à-dire qu'elle a été divinisée tout en conservant pourtant ce qui est propre à l'humanité, ce qui en est inséparable; état où est surtout parvenu Jésus-Christ après sa résurrection (1). Or, pour donner une idée de la splendeur et de l'excellence que fait rejaillir la nature divine sur la nature humaine à cause de son union intime avec elle, les Pères ont eu recours à diverses comparaisons (2). Saint Grégoire de Nysse, pour atteindre ce but, s'est servi de la comparaison d'une goutte de vinaigre jetée dans la mer, et c'est de cette comparaison dont ont tant abusé les eutychiens. Au reste, Anastase le Sinaïte dit justement dans son Odégo, c. 13, en parlant de cela : « Saint » Grégoire fait mention de la mer et de la goutte de vinaigre, » non pas pour confondre les choses elles-mêmes, mais il se » sert d'une comparaison quelconque uniquement pour dé- » montrer combien est faible et petite notre nature lorsqu'elle » est plongée dans l'océan infini et sans limites de la divi- » nité (3). » Aussi, quand saint Grégoire affirme que la chair du Christ a outrepassé les bornes qui lui sont prescrites, qu'elle n'a pas conservé ses propriétés, il ne parle que des propriétés accidentelles, mettant de côté les propriétés essentielles, sans lesquelles la nature humaine ne peut pas exister. Mais il est juste de tirer de ce 4e disc. contre Eunomius la pensée vraie de saint Grégoire. Car à peine a-t-il dit que la nature humaine, « unie à la divinité, sort des bornes et perd » ses propriétés, » qu'expliquant sa pensée il ajoute aussitôt : « La contemplation des propriétés de la chair et de la divinité » demeure pourtant inconfuse; » ce qu'il démontre ensuite longuement (4).

(1) C'est à cela que tendent les choses un peu dures qui se trouvent dans ce même Père, *Antirhetico,* publié par Laur.-Alex. Zacagni, *Collection des monum. anciens de l'église grecque,* tom. I, Rome; voy. sur ce point le même Zacagni, préf., n. 31 et suiv.

(2) Voy. Pét., l. IV, c. 14, §§ 5 et suiv.

(3) Edit. Gretser, S. J., Ingolst., 1606, p. 240.

(4) Voy. sur ce point, outre les aut. cités, P. Michel Le Quien, diss. 2, sur saint Damascène, de Quelques autorités sur lesquels Eutychès et quelques autres s'appuyaient pour soutenir leur hérésie, qui consiste à n'admettre qu'une nature en Jésus-Christ; Thomassin, Incarnation du Verbe, liv. III, c. 3, suiv.; Galanus, Conciliation de l'église arménienne et de l'Eglise romaine, Rome, 1658, t. I, p. II, p. 175 et suiv.; voy. aussi Théoriani, Discussion avec les syriens jacobites, publiée d'après les manuscrits du Vatican et d'une version

ARTICLE IV.

Il y a en Jésus-Christ deux volontés et deux opérations.

Les hommes qui étaient infectés de l'hérésie eutychienne donnèrent le jour à l'hérésie des monothélites, c'est-à-dire de ceux qui n'admettaient qu'une seule volonté et une seule opération en Jésus-Christ. Le patriarche des jacobites, Athanase, jeta les premières semences de cette erreur l'an 630 et l'an 20 du règne de l'empereur Héraclius, qu'il parvint à y faire tomber à force d'artifices. Ensuite, par les intrigues secrètes de Sergius et du patriarche jacobite hérétique de Constantinople, et de Cyrus, d'abord évêque de Phase, puis patriarche d'Alexandrie, la nouvelle hérésie prit plus de consistance, acquit une nouvelle force. Sur ces entrefaites, le pieux et savant moine Sophrone, qui, peu de temps après, fut élevé sur le siége de Jérusalem, combattit énergiquement Cyrus, qui formula le premier le dogme de l'unité de volonté en Jésus-Christ, et, après avoir tenu un concile, il écrivit d'abord à Sergius, puis par Etienne, évêque de Dore, au pape Honorius, pour l'instruire plus amplement sur la nouvelle hérésie des monothélites. Mais, l'année même que Sophrone écrivit, Sergius écrivit aussi et exposa ce qu'avaient fait Cyrus et Sophrone, de manière toutefois à rendre suspects ceux qui admettaient deux volontés en Jésus-Christ, comme s'ils eussent admis deux volontés contradictoires. Aussi disait-il qu'il lui paraissait beaucoup plus sage de ne parler ni d'une ni de deux volontés en Jésus-Christ, mais d'un seul opérant. Répondant aux lettres de Sergius, Honorius, dans l'intérêt de la paix, approuve son conseil, et il confesse une volonté en Jésus-Christ, de manière à rejeter deux volontés opposées l'une à l'autre, comme Sergius affirmait que les admettaient les partisans des deux volontés.

Trompé par la même supercherie de Sergius, Héraclius approuva ce silence avantageux dans l'Echtèse, qu'il publia en son nom sur ces entrefaites, mais que Sergius avait écrite de sa propre main, comme le déclara l'empereur, lorsqu'il eut appris que le pape Séverin et les autres pontifes romains le

latine que le card. Maï a accompagnée d'une Collection nouvelle des anciens auteurs, Rome, 1832, t. IV, p. 314 et suiv.; Noël Alex., diss. 24, sur le V[e] siècle.

rejetaient et le condamnaient. Par les intrigues de Pyrrhus, patriarche hérétique de Constantinople, qui était également monothélite, Constant III, successeur de Héraclius, publia un autre édit sous le nom de *Type,* par lequel il imposait silence à ceux qui soutenaient une ou deux volontés, ce qui fut également prescrit à Rome. Cette petite hérésie prit ainsi de l'extension jusqu'à ce que, sous l'empire du catholique Constantin Pogonat, et pendant le pontificat du pape Agathon, se tint l'an 680, à Constantinople, le VIe concile œcuménique, qui est le IIIe de cette même ville de Constantinople, où fut confirmée la vérité catholique et où fut condamnée cette hérésie, de même que ses fauteurs (1).

Les monothélites n'échappèrent pas à ce qui arriva à tous les autres hérétiques, sans distinction : c'est que non-seulement ils se séparèrent de la vérité, mais c'est aussi qu'ils se divisèrent entre eux. Il n'est pourtant pas sans intérêt de savoir en quoi consiste précisément cette hérésie, car c'est là que gît la question qui nous sépare des monothélites.

Les monothélites admettaient unanimement une volonté unique en Jésus-Christ, et c'est de cet article, qui est leur dogme fondamental, qu'ils tirèrent leur nom.

Mais comme, par ce mot *volonté,* on peut exprimer soit la *faculté naturelle* de vouloir (ce que les Grecs appellent *énergie*), soit *l'acte* même de la volonté (ce que ces mêmes Grecs appellent *thélema*), elle se subdivise encore ici en acte *physique* et *nécessaire,* en acte *délibéré* dérivant du jugement, et qu'ils appellent pratique (les Grecs appellent le premier *thélema phusicon,* et le second *thélema gnomicon*); il nous reste maintenant à voir en quoi consiste l'erreur des monothélites, ou quelle est celle des volontés que nous venons d'énumérer que les monothélites refusent à Jésus-Christ.

Et ils refusaient opiniâtrément à Jésus-Christ la volonté humaine naturelle, et en tant que *faculté,* et en tant qu'*action,* dans la crainte, pensaient-ils, que si elle était naturelle elle fût aussi nécessaire. Aussi n'admettaient-ils en Jésus-Christ que la seule volonté élective, qu'ils appelaient aussi *personnelle.*

(1) Voy. Pét., l. I, c. 19, suiv. Fabricius cite, dans sa Bibl. grecq., les autres écrivains anciens et modernes qui ont traité la question du monothélisme, Bibl. grecq., t. X, p. 204 suiv. On peut y joindre l'apologie de Honorius I, pont. de Rome, par J.-B. Bartholi, évêque de Feltre, vol. I, in-4°, Ausug., 1750, du c. 1 au c. 9.

Il découlait de leur hypothèse que Jésus-Christ n'avait qu'une volonté naturelle, parce que, s'il en avait eu deux, elles eussent été opposées l'une à l'autre, et par conséquent il y en eût eu une bonne et une mauvaise, comme il découle de l'état de délibération.

Aussi, quoique les monothélites n'admissent point en Jésus-Christ la volonté ou la faculté humaine de vouloir, et l'action ou l'opération humaine, ce n'était cependant qu'en tremblant qu'ils émettaient sur ce point leur croyance, craignant, par la perversité de ce dogme, d'attirer sur eux l'envie. Car, comme la faculté et l'opération naturelle est propre à la nature ou à la substance, c'était par conséquent établir en Jésus-Christ une seule opération naturelle ou une volonté naturelle en Jésus-Christ, et enseigner, par suite, qu'il n'y avait qu'une seule nature; mais comme cette thèse était hérétique et que le concile de Chalcédoine l'avait formellement proscrite, ils se gardaient bien de s'exprimer de la sorte. Ils préféraient de beaucoup que l'on ne parlât ni d'une ni de deux volontés, et même, pour que l'on gardât le silence sur ce point, ils s'adressaient à l'empereur pour en obtenir des édits dans ce sens. C'est ce qui fait qu'ils se contentaient de reconnaître publiquement une seule volonté en Jésus-Christ, persuadés de rendre par là leur dogme plus plausible. Car, comme cette expression est ambiguë et qu'elle exprime à la fois et la volonté en tant qu'elle est une faculté, ou en tant qu'elle est une action libre, ou qu'elle procède d'un jugement pratique, en établissant une seule volonté, ils s'imaginaient qu'on ne pouvait l'entendre que d'une seule volonté s'appliquant à l'une et à l'autre nature, et que la volonté humaine ne différait en rien, par ce moyen, de la volonté divine; et ils traitaient les catholiques, qui affirmaient l'existence des deux volontés, de défenseurs de volontés contradictoires en Jésus-Christ. Ils faisaient, par ce moyen, illusion aux hommes sans expérience. De plus, comme la volonté délibérée est une hypostase ou personne (car vouloir *simplement* est une propriété de la nature, et *vouloir de telle ou telle manière est de la personne*, comme l'enseigne saint Maxime); comme il n'y a qu'une hypostase en Jésus-Christ, ils en concluaient qu'à plus forte raison il n'y a en lui aussi qu'une seule volonté.

Au reste, les monothélites appelaient, avec saint Denis l'Aréopagite, cette seule et unique volonté qu'ils admettaient

en Jésus-Christ, volonté *théandrique* ou *déivirile,* comme étant composée de la volonté divine et de la volonté humaine, de sorte toutefois que la volonté divine était active et la volonté humaine passive. Ce qui fait qu'ils appelaient la nature humaine, et par conséquent la volonté humaine, l'instrument de la divinité ; et comme l'instrument ne fait rien de lui-même et par lui-même, qu'il emprunte toutes ses actions à un mouvement et à un principe extérieur, et comme notre corps est l'instrument de notre âme, qu'il n'agit pas de lui-même, que c'est l'âme qui le pousse, qui le fait agir, ils soutenaient aussi que la nature humaine du Christ était privée de toute espèce d'action et de volonté, surtout de volonté propre, raisonnable et intelligente. C'est pourquoi, dans leur système, le principe, la faculté vitale, la puissance résidait dans la divinité, et se déversait ensuite sur l'humanité, en dehors de la force principale et de l'efficacité de la cause agissante (1).

On voit par là qu'il est de notre devoir d'établir qu'il y a deux volontés naturelles en Jésus-Christ, la volonté divine et la volonté humaine, non pas seulement en tant que la volonté humaine se prend pour une faculté, mais aussi en tant qu'elle dénote une action et une opération, comme aussi de démontrer que cette action et cette opération est une action et une opération active de la nature humaine, ou qu'elle découle d'un mouvement qui lui est propre. Et pour atteindre ce but, nous disons :

PROPOSITION.

Il faut admettre deux volontés et deux opérations naturelles indivises et inconfuses en Jésus-Christ.

Cette proposition est de foi ; le sixième concile œcuménique ou le troisième concile de Constantinople l'a formulée dans les mêmes termes que ceux que nous venons de rapporter. Voici les expressions dont il se sert : « Nous enseignons aussi, » conformément à la doctrine des anciens Pères, disent les » Pères de ce concile, qu'il y a deux volontés naturelles » en lui (Jésus-Christ) et deux opérations naturelles, indi-

(1) Voy. Pétau, l. c., et le l. VIII, c. 1 et suiv. On voit par là que les écrivains qui pensent que l'hérésie des monothélites ne consiste que dans la seule négation de l'action de la volonté humaine, sont sous le poids d'une hallucination profonde.

» visibles, inconvertissables, inséparables, inconfuses (1). »

Et d'abord la doctrine de l'existence de deux opérations naturelles en Jésus-Christ repose sur l'Ecriture ; tous les passages de l'Ecriture qui attribuent à Jésus-Christ les actions et les opérations divines et humaines le démontrent, et ils sont presque innombrables ; les opérations divines, telles que les prophéties et les miracles, qui ne peuvent être que l'œuvre de la puissance divine, et que pourtant Jésus-Christ opérait, d'après l'Ecriture, pour faire croire à sa propre divinité, qu'il affirmait lui-même. Les opérations humaines, telles que celles qu'il accomplit pour faire croire qu'il était réellement homme, comme marcher, parler, boire, manger, avoir faim, avoir soif, éprouver de la fatigue, se réjouir, éprouver de la tristesse, verser des larmes, souffrir, recevoir des blessures, et enfin mourir au milieu des plus atroces supplices, toutes choses que ne peut ni faire, ni souffrir la divinité seule ; il est pourtant question de ces choses-là à presque toutes les pages du Nouveau-Testament. Comme donc il est absurde d'attribuer à la nature humaine ce qui est propre à la divinité, ou d'attribuer à la divinité ce qui est propre à la nature humaine, il en résulte que Jésus-Christ peut faire distinctement les actions et les opérations qui sont propres à l'une et l'autre nature.

Quant aux volontés, en tant qu'elles sont des facultés naturelles et des opérations naturelles, ou des mouvements de la nature, on conclut de ce que nous avons dit précédemment qu'il y en eut aussi deux en Jésus-Christ ; car, par le fait même qu'elles sont des facultés et des opérations, comme nous avons démontré d'après les saintes Ecritures, que l'on trouve en Jésus-Christ, distinctes et inconfuses, des opérations de ces deux genres, savoir, des opérations divines et humaines, il est constant, par suite, qu'il possède aussi l'une et l'autre volonté distincte et inconfuse.

Il nous faut donc démontrer, quant à ces deux volontés, en tant qu'elles expriment des actes élicites (*actus elicitos*), ou des actions de vouloir (*volitiones*), selon leur langage, ou la volonté divine et la volonté humaine, que Jésus-Christ les posséda ; ce que niaient effrontément les monothélites. Pour ce qui est de la volonté divine, nous ne voyons pas pourquoi nous nous arrêterions à en établir l'existence en Jésus-Christ, puisque ces

(1) Collect., Hard., t. III, col. 1399.

hérétiques nous accordent que non-seulement Jésus-Christ la posséda, mais qu'ils disent qu'il la posséda seule. Il nous reste donc à établir par les Ecritures qu'il était aussi doué de la volonté humaine, libre et maîtresse d'elle-même. Or, l'existence de cette volonté s'appuie sur tous les textes de l'Ecriture qui attribuent à Jésus-Christ une volonté distincte de celle du Père. Et on lit à ce sujet un texte remarquable dans saint Matthieu, XXVI, 39, et dans saint Marc, XIV, 36 : « Mon » Père, éloignez de moi ce calice, s'il est possible; toutefois, » que ce ne soit pas ma volonté, mais bien la vôtre qui » s'accomplisse; » ou, comme il est écrit dans saint Luc, XXII, 42 : « Que votre volonté se fasse, et non la mienne. » Le Christ exprime formellement ici qu'il a une volonté différente de celle de son Père; or, cette volonté ne peut pas être la volonté divine, puisqu'il n'eut qu'une seule volonté divine; donc c'est la volonté humaine. Le même Jésus-Christ dit encore, Jean, VI, 38 : « Je ne suis pas descendu du ciel pour » faire ma volonté, mais bien pour faire la volonté de celui » qui m'a envoyé. » On peut ici formuler le même argument que plus haut. Aussi l'Apôtre, Philipp., II, 8, dit-il du même Christ : « Il s'est abaissé lui-même, et il s'est fait obéissant » jusqu'à la mort; » et dans l'ép. aux Hébr., X, 7, il explique de Jésus-Christ les paroles suivantes du Ps. 39, 8 : « Il est » écrit de moi, en tête du livre, que je dois faire votre » volonté; mon Dieu, j'ai voulu. » Jésus-Christ a donc obéi à son Dieu et à son Père, et par les mérites de son obéissance il a délivré et racheté le genre humain; or, il n'obéit ni ne mérita par la volonté divine, ce fut donc par la volonté humaine qu'il obéit et qu'il mérita. On peut ajouter à cela ce qui est écrit de Jésus-Christ et qui s'applique à l'homme ou à la nature humaine, comme *V. G.* ce qu'on lit dans saint Marc, « que Jésus- » Christ s'approchant des apôtres, » il *voulait* passer outre (1); et « qu'étant entré à la maison, il ne *voulut* reconnaître per- » sonne, et qu'il ne *put* pas se cacher (2); » tout comme « quand ils lui donnèrent du vin mêlé de fiel, lorsqu'il l'eut » goûté il ne voulut pas boire (3); » de même que six cents autres textes semblables qui nous apprennent clairement que

(1) Marc, VI, 48.
(2) Ibid., VII, 24.
(3) Matth., XXVII, 34.

Jésus-Christ jouissait de la volonté humaine et qu'il en faisait les actes.

Ces textes de l'Ecriture cités, nous allons, pour établir notre thèse, avoir recours à l'autorité des Pères grecs et latins. Mais comme il serait beaucoup trop long de les citer tous, nous en réduirons les témoignages à diverses classes. 1. Ceux qui viennent en première ligne sont ceux qui s'appuient sur les diverses opérations de Jésus-Christ pour démontrer qu'il est Dieu et homme, tels que saint Ignace, saint Justin martyr, saint Irénée, saint Hippolyte, Tertullien (1). 2. C'est aussi ce que démontrent ceux qui, combattant les ariens, prouvaient qu'on ne peut pas attribuer à la divinité des actions où se peint la faiblesse, tels que Athanase, Eustache d'Antioche, Cyrille de Jérusalem, Epiphane, Basile, Hilaire, Ambroise, Augustin et plusieurs autres (2). 3. Ceux qui, par la distinction des opérations, concluent contre les apollinaristes qu'il y a en Jésus-Christ deux natures distinctes et inconfuses, comme Basile, les deux Grégoire de Nysse et de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Ambroise, Léon-le-Grand, Fulgence (3).

Ce qui précède s'applique aux opérations naturelles dans lesquelles la volonté se manifeste en tant qu'elle est une faculté; mais il n'est pas moins constant que les Pères ont admis une double volonté en Jésus-Christ, en tant qu'elle est à l'état d'acte, ou d'*acte de vouloir*. Car voici entre autres ce que dit saint Athanase après avoir cité ces paroles de Jésus-Christ : *Mon Père, faites s'il est possible,* etc. : « Il manifeste ici deux » volontés, savoir, la volonté humaine, qui est propre à la » chair, et la volonté divine. La volonté humaine, à cause de » sa faiblesse, demande à être exemptée des souffrances, pen- » dant que la volonté divine est toute prête à les endurer (4). » Ces mêmes paroles font dire à saint Grégoire de Nysse : « Donc, autre est la volonté divine, et autre la volonté hu- » maine (5); » et à saint Jean Chrysostôme : « Il prouve, il

(1) Ign., ép. Trall., c. 9; Just. M., Dialog., p. 246 suiv.; Irén., l. III, c. 32; Hippolyte, cité par Théodor., dial. 2, Tertull., Apolog., c. 21; Pétau les cite tous, liv. VIII, c. 8, §§ 1 et suiv., c. 9, § 1.

(2) Pass. cité plus haut.

(3) Ibid.

(4) De l'Incarn., et cont. ariens, n. 21, édit. Bénéd., I, p. 887.

(5) Agathon, lett. à l'emp., Act. du VI[e] conc., sess. IV; Coll. Labbe, t. VI, col. 652.

» est vrai, qu'il a une volonté; mais en toute occasion il » préfère celle de son Père à la sienne, etc., etc. (1). » Saint Ambroise, parmi les Latins, dit : « Mais autre est la volonté » de l'homme, autre celle de Dieu... Il a accepté ma volonté, » il a accepté ma tristesse. Je dis avec confiance ma tristesse, » parce que je prêche la croix. Il a appelé ma volonté la » sienne, parce que comme homme il a accepté ma tristesse, » il a parlé comme homme; aussi dit-il : *Que ce ne soit pas* » *ma volonté qui se fasse, mais la vôtre* (2). » Qu'il nous suffise d'avoir cité ces quelques textes pris dans un bien plus grand nombre.

Nous allons enfin conclure cette thèse par les arguments théologiques qu'employèrent les anciens. Nous tirerons le premier de la notion même du mot opération. L'*opération,* ou, comme disent les Grecs, l'*energia* n'est autre chose, d'après l'enseignement commun des philosophes, que le mouvement substantiel de la nature et son caractère essentiel; car il n'est pas possible de comprendre la nature sans force propre, sans énergie et sans opération; donc il doit y avoir autant d'opérations en Jésus-Christ qu'il y a de natures. Or, d'après ce que nous avons précédemment démontré, il y a deux natures distinctes et inconfuses en Jésus-Christ; donc il faut aussi admettre en lui deux opérations distinctes et inconfuses (3). Si en outre il n'y avait qu'une opération en Jésus-Christ, ou elle serait simple, ou elle serait composée; or, on ne peut dire ni l'un ni l'autre, car si elle était simple, ou elle serait divine, ou elle serait humaine; si elle était divine, donc le Christ serait seulement Dieu; si elle était humaine, il ne serait qu'un pur homme. Elle ne peut pas être un composé des opérations de l'une et l'autre nature, car, dans ce cas, elle serait divine et

(1) Cit. VIe conc., sess. X, col. 792.

(2) Liv. II, de la Foi, c. 7, n. 52 et 53, éd. Bénéd., t. II, p. 480.

(3) Ceci était tellement reconnu des anciens, que, des opérations différentes et distinctes, ils concluaient, contre les apollinaristes et ensuite contre les eutychiens, qu'il y a deux natures différentes et distinctes en Jésus-Christ. Car, comme les actions et les opérations sont les marques et les notes de chaque nature, ils partaient de là comme de principes plus connus pour démontrer ce qui le paraissait moins, savoir, la diversité des natures en Jésus-Christ. Aussi, comme les monothélites nient l'existence de deux opérations distinctes en Jésus-Christ, ont-ils accusé les Pères d'apollinarisme et d'eutychianisme, donnant comme une chose certaine qu'il n'y a pas de différence entre nier l'opération et rejeter la nature même. Voy. Pét., liv. VIII, c. 6, 7.

humaine, créée et incréée, finie et infinie, ou plutôt elle ne serait ni divine, ni humaine. C'est par ces arguments et autres arguments de ce genre que les Pères réfutaient les monothélites, surtout saint Maxime, confesseur, dans sa discussion avec Pyrrhus.

On démontre comme il suit que, outre ces deux opérations naturelles, il y a en Jésus-Christ des actions humaines et libres de la volonté, ou ce qu'on appelle des *volitions* libres, qui découlent de la délibération. Le Verbe divin, d'après ce que nous avons dit, a pris une nature parfaite; or, la force élective, ou la faculté libre de choisir, appartient surtout à la perfection de notre nature, et elle est en dehors de l'imperfection qui existe entre le bien et le mal; donc elle doit nécessairement exister en Jésus-Christ. De plus, Jésus-Christ, sans la volonté humaine libre, ne pouvait pas mériter, et par conséquent il ne pouvait ni nous racheter ni satisfaire pour nous; or, il a fait l'un et l'autre, comme nous le démontrerons sous peu; donc il jouissait de cette volonté (1).

Soit donc que nous interrogions et l'Ecriture et les Pères, et l'enseignement et la croyance constante de l'Eglise, soit enfin que nous nous arrêtions aux raisons tirées de la nature même de la chose, tout nous dit et nous prouve qu'il faut admettre deux volontés et deux opérations en Jésus-Christ.

Objections.

I. *Obj*. 1. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de combat de volontés en Jésus-Christ; or, si on prenait à la lettre les passages de l'Ecriture que l'on vient de citer, ce combat de volontés existerait réellement; donc il faut les entendre dans un sens métaphorique, et ils ne prouvent rien en faveur de ceux qui soutiennent l'existence des deux volontés. 2. Aussi les Pères disaient-ils que le Christ était né « sans volonté » charnelle et sans pensées humaines, » tel que saint Athanase (2); ou 3. que le *vouloir* du Christ avait été entièrement *déifié,* comme le dit entre autres saint Grég. de Naz. (3); ou 4. « que c'est la chair qui a souffert, mais que c'est Dieu qui a » agi, » comme le dit Grég. de Nysse (4); ou 5. « que le

(1) Voy. Pétau, l. IV, c. 8.
(2) Tom. I, p. 500. C.
(3) Disc. 36, p. 585. A.
(4) VI[e] conc., sess. XII, éd. Labbe, p. 925.

» Christ n'a manifesté qu'une seule opération intimement unie » par les deux natures, » comme le dit Cyrille d'Alexandrie (1); ou 6. « que le Christ enfin n'a manifesté, en con» versant avec nous, qu'une espèce d'opération théandrique » (c'est-à-dire déivirile), » comme le dit, entre autres, Denis l'Aréopagite (2); toutes ces choses sont incompatibles avec les deux volontés et les deux opérations en Jésus-Christ. Donc :

Rép. 1. *N. Min.* En effet, les paroles par lesquelles le Christ demanda, s'il était possible, l'éloignement du calice de sa passion, qu'il était sur le point de boire, et sur lesquelles les monothélites s'appuient pour démontrer leur dogme pervers du combat des deux volontés, n'exprime qu'une affection naturelle de la chair, ou, comme on le dit vulgairement, de la partie inférieure qui refuse la mort; cette affection est imprimée dans notre nature; Dieu lui-même, qui en est l'auteur, l'y a déposée. C'est pourquoi, en faisant entendre ce cri pour nous prouver qu'il avait pris la même substance que nous, il n'a fait qu'obéir à l'auteur même de la nature. Cette affection de la nature n'est pas la volonté proprement dite; on ne peut par conséquent pas dire qu'il y a là contradiction de volontés, d'autant que son langage n'est pas absolu; il y met la condition *si c'était possible*, et, par ce moyen, il montre que cette volonté est innée en lui et qu'elle ne se produit que dans l'humanité. La volonté humaine réelle et proprement dite du Christ se manifeste par les paroles suivantes : « Que ce ne soit » pourtant pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse; » ou : « Que votre volonté se fasse et non la mienne; » triomphant, par ces paroles de cette affection de la faible nature, il se montre prêt à obéir à la volonté de son Père, il montre qu'ici sa volonté humaine est pleinement d'accord avec la volonté divine.

(1) Max., Discuss. avec Pyrrhus, p. 701. Ce passage de Cyrille se lit, liv. IV, Comm. sur saint Jean, p. 361, édit. cit.

(2) Voici le texte entier de ce passage, lett. 4e au moine Caïus : « Car, » pour nous résumer, il n'était pas homme réellement, non pas qu'il ne fût » pas homme, mais, quoique né des hommes, il surpassait beaucoup les » hommes, et il s'est réellement fait homme au-dessus de l'homme. Au reste, » il n'exécutait pas les choses divines en tant que Dieu, ni les choses hu» maines en tant qu'homme, mais en tant que Dieu et homme; manifestant, » en conversant avec nous, une *nouvelle* opération déivirile. » Edit. Cordérii, S. J., œuv., t. II, p. 75, Anv., 1634. Sur ce passage de saint Denis, voy. Le Quien, diss. 2, sur saint Damasc., §§ 10 suiv., et J.-F.-B.-Mar. de Rubéis, *des Actes et écrits de saint Thomas*, diss. 11, *Confiance que l'on doit avoir en l'auteur des ouvrages publiés sous le nom de l'Aréopagite,* Ven., 1750.

C'est de ces dernières paroles que le dogme catholique des deux volontés en Jésus-Christ tire toute sa force.

Quant à l'autre texte que les hérétiques objectaient aussi pour établir le conflit des volontés, qui est tiré de saint Jean, VI, 38, et qui consiste en ces mots : « Je suis descendu du » ciel, non pas pour faire ma volonté, mais bien la volonté de » celui qui m'a envoyé ; » il démontre qu'il y a deux volontés en Jésus-Christ, mais il ne démontre pas qu'il y ait conflit entre ces deux volontés, puisque le Christ soumet pleinement sa volonté humaine à la volonté divine ; il nous apprend que cette volonté humaine est entièrement soumise à la volonté de son Père, qu'elle lui est conforme, de sorte que, comme homme, il veut toujours ce que veut son Père, comme le prouve le contexte (1).

Rép. 2. *D.* C'était pour exclure de la nature humaine de Jésus-Christ tout ce que la faute d'Adam a déversé de corruption sur la nature humaine et la génération de cette même nature qu'ils s'exprimaient ainsi, *C.* pour exclure la volonté humaine proprement dite, *N.*

Rép. 3. *D.* De manière, toutefois, que le *vouloir* demeurât entier, *C.* qu'il disparût, qu'il fût absorbé, *N.* Autrement, on ne dirait pas qu'il est *déifié ;* « ce qui est divin de sa nature, » comme le dit le pontife romain saint Agathon (2), n'a pas » besoin d'être déifié, pendant que ce qui est déifié n'est pas » divin de sa nature. » Certains Pères ont donc dit de son vouloir qu'il était déifié, dans le même sens qu'ils on dit que sa nature humaine était déifiée ; cependant, de l'aveu même des monothélites, elle ne perd rien de sa nature.

Rép. 4. *D.* Elle fut surtout l'opération de Dieu, qui dirigeait la nature humaine dans ses mouvements, *C.* elle fut la seule opération de Dieu, à l'exclusion de l'opération humaine, *N.* Ce qui fait que saint Grégoire de Nysse parle de la passion de la chair, c'est parce que toute nature créée, comme le dit saint Jean Damascène, en souffrant, se meut et agit, pendant que la seule nature divine se meut sans souffrir et qu'elle agit sans se mouvoir (3). C'est donc improprement que l'on emploie ici le mot *passion.*

(1) Voy. dom Calmet sur ce passage.

(2) I Lett. aux empereurs ; elle se trouve dans l'act. 4 du VIe conc. Les paroles citées se trouvent dans la Coll. de Labbe, col. 653, t. VI.

(3) Liv. III, de la Foi orthod., c. 15, œuv., éd. Le Quien, t. I, p. 236.

Rép. 5. *D.* A cause du concours indivis de l'une et l'autre nature et opération, *C.* à cause du principe unique naturel de l'opération, *N.* Car, comme les deux natures sont intimement liées l'une à l'autre, l'opération des deux natures concourait dans les opérations de Jésus-Christ, de telle façon qu'elle semblait n'en faire qu'une, que par suite saint Cyrille a justement appelée intimement liée (*cognatam*).

Rép. 6. *D.* C'est-à-dire *nouvelle,* comme la plupart prétendent que porte le texte de Denis, généralement appelé l'Aréopagite, *C. une* volonté théandrique, comme le veulent les autres, *je subdist.* en raison de l'alliance indiquée d'après ce qui vient d'être dit, *C.* en raison d'un seul principe naturel, *N.* (1).

II. *Obj.* 1. L'unité de personne emporte l'unité d'opération. 2. D'après l'adage théologique suivant : Les actions sont des suppôts; comme il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ, il ne doit aussi y avoir qu'une opération; 3. personne ne saurait nier que Jésus-Christ voulant et opérant est une seule et même chose, et que, par suite, il n'y a en lui qu'une seule volonté et une seule opération. Et, pour mieux se convaincre de cela, on fera bien de ne pas oublier, d'abord que la nature humaine ne peut rien opérer par elle-même, qu'il faut qu'elle soit en quelque sorte mue par la personne divine, et que par conséquent il faut y reconnaître deux choses *opérées* et non deux opérations; 2. *que l'être* appartient à l'hypostase subsistante, et par conséquent *la faculté d'agir;* 3. si on attribue les opérations à la nature, comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de même nature, il s'ensuit qu'il faut attribuer les opérations de la nature divine du Christ aux trois divines personnes, ce qui est absurde aux yeux de tout le monde; 4. la personne du Verbe s'est servi de la nature humaine comme d'un instrument, ainsi que s'expriment les Pères; or, l'œuvre de l'instrument et celle de l'artisan qui s'en sert ne font qu'une seule œuvre. 5. Aussi est-ce avec raison que le pape Honorius, dans ses lettres à Sergius, parle dans ce

(1) On peut voir, sur ce passage faussement attribué à Denis, saint Jean Damascène, pass. cit., c. 19, comme aussi saint Maxime, M., scholies sur ce passage de Denis, éd. cit. Tous admettent que la pensée de cet auteur était d'enseigner que les deux natures en Jésus-Christ agissaient conjointement l'une et l'autre en raison du même suppôt, et qu'elles faisaient l'une et l'autre ce qui est propre à chacune d'elles. Voy. aussi Pét., liv. VIII, c. 10, 11, 12.

sens, soit qu'il dise qu'il n'y a qu'une volonté en Jésus-Christ, soit qu'il approuve sa manière d'agir et qu'il loue ses conseils. Donc :

Rép. 1. *N.* Car le principe, la force et *l'énergie* de l'opération, c'est la nature, bien que la *personnalité* ou la substance soit la condition sans laquelle la nature ne peut ni exister ni agir; car, autrement, il faudrait admettre trois opérations naturelles dans les œuvres de Dieu que l'on appelle *ad extra,* ce qui, aux yeux de tout le monde, est absurde.

Rép. 2. *D.* Les actions sont du suppôt en tant que principe *quod,* selon le langage de l'école, *C.* comme du principe *quo,* d'après l'explication que nous venons de donner, *N.* (1).

Rép. 3. *D.* En tant qu'il n'y a qu'une seule personne qui agit par l'une et l'autre nature, *C.* en tant qu'il n'y a qu'une seule et même opération, *N.* On peut se convaincre de la vérité de cela par l'exemple d'un glaive embrasé, qui tranche et brûle par la même action, bien qu'il ne brûle et ne tranche pas en vertu des mêmes principes.

Quant au *premier confirm.*, *D.* si la nature humaine n'avait pas de force et d'énergie propre, *C.* si elle a une force propre par laquelle elle puisse agir, bien qu'elle soit mue par une personne étrangère, *N.* Comme le glaive rougi au feu brûle par sa propre force le bois qu'il touche, le mouvement que la personne divine imprime à la nature concorde avec celle de la nature propre ou de la nature libre (2).

2. *D.* Mais de diverses manières, *C.* de la même, *N.* En effet, *l'être* complet appartient à la personne par le terme qui individualise la nature, comme le dit l'école, pendant que l'opération appartient à la personne comme condition, ainsi

(1) Quant à cet adage des écoles : Les actions sont des suppôts, voy. Pét., liv. XIII, c. 2; il y démontre qu'il est facile de concilier ceux qui l'admettent et ceux qui le rejettent. Car, comme le suppôt, ou l'hypostase, ou la personne n'est autre chose que la nature elle-même disposée d'une certaine façon, ce mode n'appartient pas à l'essence, non plus qu'il n'ajoute aucune *entité;* et, par suite, tout ce qui se dit du suppôt se dit aussi de la nature, non pas simplement et comme envisagé abstractivement, mais en tant que modifié d'une certaine manière. Par conséquent, de ce que les actions sont des suppôts, il s'ensuit qu'elles sont purement de la nature subsistante. Car le mode que, dans les écoles, on appelle généralement *subsistance,* n'est pas le principe et la source de l'action; il n'est que la condition *sine qua non* de l'action. Donc c'est, pour parler plus exactement, la nature proprement qui agit, c'est elle qui est le principe de l'action; mais la nature n'agit qu'autant qu'elle subsiste.

(2) Voy. saint Th., III p., q. 19, a. 1, ou saint Jean Damascène, l. c.

que nous l'avons dit, et que, sans cette condition, la nature ne peut pas appliquer la force qui lui est propre, exercer la faculté qu'elle a d'agir, comme elle ne peut pas subsister. Car l'opération, comme le fait observer saint Thomas, est un certain effet produit par une personne selon une forme quelconque ou nature (1).

3. *D*. Si on les attribue à la nature en général, *C*. si on les attribue à la nature en tant qu'elle subsiste dans la personne, c'est-à-dire qu'elle est disposée ou modifiée d'une manière particulière, qu'elle a un caractère personnel, *N*. Or, chacune des personnes divines n'opère pas seulement *ad intra*, comme on le dit, mais elle opère aussi *ad extra*, avec son caractère propre et personnel. C'est pourquoi, comme la personne divine du Verbe, en tant qu'elle est distincte des autres, s'est unie à la nature humaine, de même elle agit et opère en dehors des autres personnes dans la nature qu'elle a prise (2).

Rép. 4. *D*. Comme au moyen d'un instrument qu'elle s'est uni

(1) Pass. cit., rép. à la 4.

(2) Pétau, après s'être proposé cette difficulté, liv. VIII, c. 10, § 15, y répond en faisant observer que la personne divine consiste en deux choses, la *nature* et la *relation*, et que l'*essence* appartient plus à la *conception*, la *raison* ou la *définition* de la nature que l'état ou la propriété. Aussi définit-on la personne : une substance individuelle de nature raisonnable. Or, la raison de la substance elle-même est plus intime à la substance première que la *singularité* ou le mode particulier de subsister. Une chose n'a rien de plus intime, en effet, que son essence. Mais l'essence de la personne est la nature même, pendant que la propriété personnelle ne l'est pas; elle constitue la relation dans les personnes divines. Donc, lorsqu'on dit que la personne du Verbe est unie à la nature humaine, on entend seulement par là que la nature divine est intimement liée avec elle, non pas prise dans un sens absolu et précis, mais en tant qu'elle est déterminée, qu'elle est modifiée par la propriété personnelle du Verbe. C'est pourquoi l'*energia* elle-même et l'opération divine quant à la substance intérieure, et considérée telle qu'elle est en Dieu et modifiée par la personne du Verbe; elle est appliquée à la nature humaine, et elle devient sa propriété spéciale, et elle devient la *theandriquen energeian* propre du Christ, par suite de cette opération divine, définie et déterminée par le mode de subsister qui convient au Verbe, elle est composée de la fonction humaine, comme la personne même du Christ l'est de l'une et l'autre nature. Mais comme la nature humaine est unie à la nature divine du Christ, il ne s'ensuit pas que la Trinité tout entière lui soit unie, bien que la nature entière de la Trinité soit associée à cette même nature; ainsi, l'opération qui est commune à la Trinité tout entière se mêle à l'opération humaine; on ne dit pourtant pas que la Trinité opère les *energeias theandricas* de la même manière que le Verbe; mais, comme cette opération est modifiée par la propriété personnelle du Verbe, elle est accommodée à l'*energeian* humaine. Voy. aussi, ib., c.12, § 14, de même que de Rubéis, diss. *des actes et des écrits* de saint Thomas, diss. 1, c. 14, 17.

hypostatiquement, d'un instrument divin, intelligent, doué d'une force et d'une efficacité propres, *C.* comme d'un instrument naturel ou artificiel inerte, passif, dénué de force et d'efficacité propre, *N.* Car le Verbe divin n'a donné à la nature humaine qu'il a prise que la substance. Or, cette nature humaine qui subsistait dans le Verbe faisait, en vertu de la force qui lui est propre, tout ce que l'homme peut faire, et par conséquent elle comprenait, elle voulait, elle marchait, elle parlait, elle faisait toutes les actions qui lui sont propres, et elle ne dépendait de la personne du Verbe que dans sa substance, et par suite elle en dépendait, dans ses opérations propres, comme d'une condition sans laquelle elle ne peut ni subsister, ni exister, ni agir, ainsi que nous l'avons si souvent fait observer (1).

Quant au 5. *Confirm. D.* Honorius affirme qu'il n'y a qu'une volonté *humaine* en Jésus-Christ, excluant le combat de l'esprit et de la chair qui existe en nous, *C.* pour exclure la volonté divine ou la volonté humaine proprement dite, *N.* Telle est, d'après tous les écrivains contemporains, la pensée de Honorius, tels que Jean IV, successeur de Honorius après Sévérin (2); saint Maxime, M. (3); Jean, abbé de Rome, secrétaire de Honorius, qui rédigea en son nom les lettres adressées à Sergius (4). Mais il est important de citer les paroles mêmes de Honorius, afin d'en pénétrer le sens : « D'où, » dit-il, nous admettons une volonté de Notre-Seigneur » Jésus-Christ, parce qu'en prenant notre nature, la divinité

(1) Voy. saint Th., pass. c., rép. 2; il y dit, entre autres choses : « L'action » de l'instrument, en tant qu'instrument, n'est pas séparé de l'action de » l'agent principal; il peut cependant agir autrement en tant qu'il a une » subsistance propre. Ainsi donc, l'opération de la nature humaine qui est » en Jésus-Christ ne diffère pas de l'opération de la divinité, en tant qu'elle » en est l'instrument; l'acte par lequel le Christ sauve est le même dans sa » divinité et dans son humanité. Pourtant, la nature humaine qui est en » Jésus-Christ, en tant que nature, a, en dehors de l'opération divine, une » opération qui lui est propre. »

(3) Apologie du pape Honorius à l'empereur Constantin, Labbe, Coll. conc., t. V, col. 1760 et suiv.

(3) Disc. avec Pyrrhus, œuv. de saint Maxime, confesseur, grec.-lat., éd. Combéfis, de l'ord. prêch., t. II, p. 181.

(4) Ibid., saint Maxime. Mais il ne faut pas oublier que saint Maxime réduisit Pyrrhus au silence par l'autorité de ce secrétaire. Voy. le même saint Maxime, lett. au prêtre Marin, édit. Combéf., t. II, p. 132, tout comme l'analyse de la lettre du même à un personnage distingué du nom de Pierre, ib., 75.

» n'en a assurément pas pris la faute (1); elle a pris celle qui » fut créée avant le péché, et non celle qui fut viciée par ce » même péché... Car le Sauveur n'eut pas dans ses membres » une autre loi, *sa volonté ne fut pas diverse* ou *contraire,* » parce qu'il se revêtit de la nature humaine en dehors de la » loi (2). » Voilà quel est le sens dans lequel Honorius n'admet qu'une volonté en Jésus-Christ.

Pour ce qui est *des opérations,* trompé par les supercheries de Sergius, Honorius était d'avis que, pour éviter de nouvelles discussions, on ne parlât plus désormais d'une ou de deux opérations en Jésus-Christ, et cela, parce qu'il regardait cette dénomination comme une source de discordes plutôt grammaticales que dogmatiques. Voici encore ses paroles : « Doit-on dire et penser qu'il y a une ou deux opérations en » Jésus-Christ, à cause des œuvres de la divinité et de l'hu- » manité; c'est une question qui ne nous touche pas; nous » l'abandonnons au grammairiens, qui sont dans l'usage d'ap- » prendre aux enfants la valeur réelle des mots (3). » Au reste, que le pape Honorius ait admis la doctrine catholique relativement aux opérations de Jésus-Christ, c'est ce que prouve sa II lettre au même Sergius : « Nous devons con- » fesser, dit-il, que les deux natures unies en Jésus-Christ » d'une union naturelle opèrent de concert et qu'elles opèrent » toutes les deux, que la nature divine opère les œuvres de » Dieu, et que la nature humaine opère les œuvres humaines, » sans que toutefois elles agissent séparément, confusément » ou diversement... confessant, néanmoins, les différences » entières des natures (4). »

Si on a compté Honorius au nombre des hérétiques monothélites, si le III[e] concile de Constantinople l'a frappé d'anathème, ce n'est pas parce qu'il a altéré le dogme, c'est seulement, comme le dit Léon II dans sa lettre à l'empereur Constantin Pogonat, où il confirme les actes du concile, « parce qu'il a laissé porter sur la foi catholique, qui est toute » pure, une main sacrilége qui l'a profanée (5); » parce qu'il

(1) Dans le texte grec, Hard., t. III, col. 1320, il y ajoute : « Assurément, » dans cette nature qui, etc. »
(2) Collect. de Hard., l. c.
(3) Ibid.
(4) Ibid., col. 1354.
(5) Ibid., col. 1475.

n'a pas, comme le dit le même pontife dans sa lettre aux évêques d'Espagne, « usé de son autorité apostolique pour éteindre la » flamme de l'hérésie, qui commençait à poindre, et l'a plutôt » favorisée par sa négligence (1). » C'est là le sens dans lequel » le VI[e] concile l'a condamné comme hérétique, « comme les » ayant suivis en ceci (2), comme ayant confirmé ces héré- » tiques, lui qui se combattit lui-même (3). » — « Il se montra » en tout le fauteur de ces hérétiques (les monothélites), leur » aide et leur appui (4), » comme il est dit dans les actes de ce même concile, en tant qu'il approuva la manœuvre du silence de Sergius et des monothélites sur l'existence d'une ou de deux opérations; et comme il ne découvrait pas leur supercherie, il se laissa tromper par eux (5), bien qu'il fût du devoir de la charge qu'il remplissait de résister à ces atermoiements des hérétiques et de couper court à la nouvelle hérésie (6).

(1) Labbe, t. VI, col. 1247.

(2) Sess. XVIII, Coll. Hard., l. c., col. 1422.

(3) Ib., édit de l'empereur Constantin, col. 1447.

(4) Ibid., col. 1455.

(5) Il faut, sur les causes de la condamnation de Honorius, voir Pagius, Critique de Baronius, année 633, n. 32 et suiv., où il venge Honorius de monothélisme, non-seulement contre les hérétiques protestants, mais encore contre certains catholiques qui, animés de je ne sais quel esprit, sont tout fiers de trouver en apparence quelque tache dans les pontifes romains.

(6) Ce qui précède nous paraît suffisant à l'endroit de Honorius, soit que l'on dise que ses lettres ne sont point mutilées dans les actes du VI[e] concile, soit que l'on admette aussi que les actes de ce même concile ne l'ont point été. Tout le monde sait, en effet, la peine que s'est donnée le cardinal Baronius pour prouver, soit que ces documents avaient été altérés, soit que les lettres de Léon II à l'empereur Constantin, aux évêques d'Espagne et au roi Hervigius avaient été supposées. C'est le plan de défense qu'a ensuite adopté J.-B. Bartholi, évêque de Feltre, dans son Apologie de Honorius, au moins pour les lettres de Léon II et de Honorius, qui, selon lui, ont été interpolées. Quant aux lettres de Honorius, on peut le conclure de ce qu'écrit saint Maxime, confesseur, dans son livre dogmatique à Marin, p. 133, éd. cit., savoir : « Que le » très-saint abbé Jean, qui lui aidait (à Honorius) à écrire ses lettres, lui avait » affirmé *qu'il n'avait en aucune manière fait mention d'une volonté seule par* » *le mot un,* bien que ceux qui ont traduit ces lettres en grec l'y aient mis. » Je ne vois pourtant pas moyen de concilier cela avec ce que j'ai cité plus haut de sa discussion avec Pyrrhus; voici ce qu'on y lit, pass. cit. : « Celui-ci » donc (l'abbé Jean, sécrétaire de Honorius), écrivant au très-saint empereur » Constantin au nom du saint pape Jean, dit, en parlant de cette lettre : Nous » avons dit une volonté dans le Seigneur, non pas de sa divinité et de son » humanité, mais seulement de son humanité. Car, comme Sergius avait » écrit qu'il y en avait qui admettaient deux volontés contraires, il répondit : » *Nous avons dit une volonté,* que le Christ n'a pas deux volontés contraires, » celle de la chair et celle de l'esprit, comme nous l'avons après le péché, » mais qu'il *n'a que la seule* volonté de l'humanité. »

Pour ce qui est de la vérité et de l'intégrité des actes du VI[e] concile et

CHAPITRE IV.

DE LA COMMUNION DES IDIOMES ET DE L'ADORATION DUE A JÉSUS-CHRIST.

Après avoir exposé et établi ce qui touche, si je puis ainsi m'exprimer, à l'essence du mystère de l'Incarnation du Seigneur, ce qui le constitue, il nous reste maintenant à tirer les principales conséquences qui en découlent. Or, telles sont la communion des idiomes, ou la communion ou communication des propriétés et l'adoration qui est due à Jésus-Christ, toutes choses qui découlent de l'union hypostatique des deux natures dans la seule personne divine. Toutefois, pour qu'il n'y ait pas de confusion dans les questions que nous nous proposons d'examiner ici, nous les partagerons en deux articles divers, afin de traiter ces deux questions l'une après l'autre.

ARTICLE PREMIER.

De la communion des idiomes.

Ce que les Latins appellent ordinairement communion des idiomes ou des propriétés, les Grecs l'appellent *antidasis*, ou *communication mutuelle*, ou *permutation*. Mais si on examine la chose en elle-même, la communication des idiomes consiste en ce que l'une et l'autre nature et les propriétés des deux natures se disent de Jésus-Christ, de telle façon que l'on attribue à Dieu ce qui convient à l'homme, et que l'on dise de l'homme ce qui convient à Dieu. Le fondement et la cause prochaine de cette communication mutuelle des idiomes, c'est l'union hypostatique des deux natures, car si elle n'existait pas, il n'y aurait plus de communication de ce genre. Il n'est pas moins important de bien expliquer et de bien retenir ce que c'est que

des lettres de Léon II, on peut consulter le savant Garnier, de la S. J., liv. intitulé Livre diurnal des pontifes de Rome, diss. 1, §§ 6 suiv., Combéfis, diss. *apologétique en faveur des actes* du VI[e] concile; Lupus, diss. sur le VI[e] concile, sess. XVIII; l'auteur anonyme de l'*Histoire du monothélisme,* scrutin 6; Pagius, *critique de Baronius,* année 681, n. 31 et suiv. Quant au sens dans lequel on a appliqué à Honorius le nom d'*hérétique,* on peut consulter Bolgéni, S. J., ouv. intit. *Fatti dommatici,* c. 5, prop. 6.

la communication des idiomes, que de conserver précieusement la notion réelle du mystère de l'Incarnation.

Mais comme il faut éviter et l'hérésie nestorienne, qui divisait les personnes en Jésus-Christ, et l'hérésie eutychienne, qui mêlait et confondait les natures, il faut par conséquent se tenir sur ses gardes et veiller soigneusement à n'employer aucune expression qui puisse faire tomber dans l'une ou l'autre erreur. Aussi les théologiens donnent-ils à ce sujet plusieurs règles énumérées par Pétau (1). La règle principale, toutefois, la règle fondamentale qui contient toutes les autres, de laquelle dépendent toutes les autres, consiste en ce que tout ce que l'on dit réciproquement des natures, ou les choses contraires que l'on dit de Jésus-Christ, soient rapportées au suppôt ou à la personne, et ne le soient pas aux natures prises à part; ou encore, ce qui revient au même, que l'on ne peut se servir, pour énoncer réciproquement les propriétés divines et humaines les unes des autres, que d'expressions *concrètes* et non d'expressions *abstraites*.

Nestorius niait la première partie de cette règle, et il disait qu'il lui était impossible d'admettre un Dieu de deux ou de trois ans, non plus que d'appeler la bienheureuse Vierge mère de Dieu, ainsi que nous l'avons précédemment vu. Eutychès, s'appuyant sur un principe tout contraire, s'appliquait à renverser l'autre partie de notre règle. Nous devons donc, nous, en défendre les deux parties.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il faut admettre la communication des idiomes in concreto *en Jésus-Christ.*

Cette proposition touche à la foi; l'Eglise a toujours cru cette vérité. Qu'il faille admettre cette communion ou communication des idiomes, c'est ce que nous prouvent tous les passages de l'Ecriture, où un seul et même Jésus-Christ est tantôt appelé Dieu et Fils de Dieu, et tantôt homme et Fils de l'homme. C'est aussi ce que prouvent les passages de l'Ecriture, qui nous rapportent diversement des choses différentes d'un seul et même Jésus-Christ; tantôt elles nous le montrent

(1) Liv. IV, c. 16; il y énumère douze règles tirées des Pères grecs et latins.

descendant du ciel, tantôt naissant d'une femme; ailleurs elles nous le représentent comme Dieu antérieur à tous les siècles, et comme homme à la fin des temps; tantôt comme un Dieu crucifié, tantôt comme un homme conversant dans le ciel, ainsi que nous l'avons amplement démontré par les citations de l'Ecriture que nous avons faites lorsque nous combattions les nestoriens et les eutychiens. Aussi le symbole de Nicée-Constantinople dit-il du même Jésus-Christ qu'il est né du Père avant tous les siècles, qu'il est Dieu de Dieu, et ce même symbole dit-il encore de lui qu'il s'est incarné pour les hommes, qu'il est né de la vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il a été enseveli.

Les Pères tirent parfois, lorsqu'ils combattent les hérétiques, de puissants arguments de ces changements de noms; nous pensons donc qu'il serait inutile de les citer ici chacun à part. Nous nous contenterons de citer Grégoire de Nysse, qui, avant que ne parût l'hérésie des monothélites, réfutait en ces termes les apollinaristes : « L'union parfaite de la chair, qui a été » prise avec la divinité qui l'a prise, fait que les noms se » changent mutuellement, et que ce qui est de l'humanité se » dit de la divinité, comme ce qui est de la divinité se dit de » l'humanité (1). »

On tire du fondement même de cette communication des idiomes la preuve théologique de leur existence. Car, comme ces deux natures sont unies par les liens les plus intimes, et qu'elles subsistent dans une seule et même personne, et qu'elles sont propres à cette même personne, il s'ensuit évidemment que l'on peut énoncer, suivant la diversité des natures, des choses diverses d'une seule et même personne, bien que ces choses semblent contraires les unes aux autres.

Objections.

Obj. 1. Bien que les hommes aient tous la même nature, on énoncerait à tort de l'un ce qui est propre à l'autre; on ne peut donc pas, à bien plus forte raison, dire de la nature divine ce qui est propre à la nature humaine, *et vice versa,* en Jésus-Christ; car ces deux natures sont infiniment distantes l'une de l'autre. 2. Il y a certes plus de rapport entre les trois personnes

(1) Lett. à Théophile, év. d'Alex., œuv. éd. Paris, 1615, t. II, p. 697; on peut voir les autres témoignages des Pères dans Pétau, liv. IV, c. 15.

de la Trinité, qu'il n'y en a entre la nature divine et la nature humaine en Jésus-Christ, sans que pourtant, dans le mystère de la Trinité, une personne se puisse dire de l'autre ; ainsi *V. G.* on ne peut pas dire que le *Père* est le Fils ; donc, 3. à bien plus forte raison, ne peut-on pas l'admettre dans le mystère de l'Incarnation. 4. On compare, en outre, l'union des deux natures en Jésus-Christ à l'union de l'âme et du corps dans l'homme, comme on le voit par le symbole de saint Athanase; or, on ne peut pas dire de l'homme que *son âme est son corps, et vice versa.* 5. Il ne faut pas oublier que ce que l'on dit de Dieu convient à toute la Trinité et à chacune des personnes d'une *manière absolue,* et non d'une *manière relative;* mais le nom *homme* n'est pas *relatif,* il est *absolu;* par conséquent, si on dit de Dieu, dans l'incarnation, les choses qui sont de l'homme, il s'ensuit qu'on peut le dire de la Trinité entière et de chacune des personnes. 6. Aussi, si cette proposition : « L'homme est Dieu, » est vraie, cette autre l'est aussi : « L'homme est le Père éternel, » d'après le syllogisme formulé comme il suit par Scot : « L'homme est Dieu ; or, Dieu est » Père, Fils et Saint-Esprit ; donc, l'homme est Père, Fils et » Saint-Esprit ; » ce qui, aux yeux de tout le monde, est absurde. 7. Ce qui enfin prouve la fausseté de cette proposition, c'est que ce qui convient à la nature humaine est opposé à ce qui est propre à la nature divine. Les choses qui conviennent à la nature humaine sont, par le fait, imparfaites, finies et circonscrites dans un certain cercle, pendant que celles, au contraire, qui sont propres à la nature divine sont parfaites et infinies ; il s'ensuivrait que le fini et l'infini, ce qui est parfait et ce qui ne l'est pas, devraient s'unir ensemble ; ce qui répugne, 8. surtout quand *être pris* (*assumi*) convient tellement à la nature humaine, qu'il est impossible de le dire de la nature divine. Donc :

Rép. 1. *D.* L'union hypostatique mise de côté, *C.* existant, *N.* Car chaque homme subsiste dans sa propre hypostase.

Rép. 2. *D.* Elles sont néanmoins distinctes par l'hypostase, *C.* autrement, *N.* Pendant qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'une seule personne des deux natures.

Rép. 3. En raison de la nature humaine, *C.* de la personne, *N.*

Rép. 4. *D. Min.* Abstractivement, *C.* d'une manière concrète, *N.*

Rép. 5. *N. Min.* Car on applique le nom *homme* à Dieu à cause de l'union hypostatique, et par conséquent il implique relation.

Rép. 6. *D. Maj.* Si on prenait le nom de Dieu pour la nature, *C.* si on le prend pour la personne, *N.* On voit par là ce qu'il faut répondre à la subtilité de Scot.

Rép. 7. *D.* Si on les disait de la même manière, *C.* si on les dit de manières différentes, savoir, des deux natures, *N.*

Rép. 8. *D. En raison d'elle-même, C.* en raison du *suppôt, N.* On peut consulter sur ce point saint Thomas, p. 3, q. 26, a. 1 et suiv. Nous n'avons que faire de nous arrêter plus longtemps à ces questions-là.

PROPOSITION II.

Il est impossible d'admettre la communication abstractive des idiomes, et on ne peut par conséquent pas attribuer à l'humanité de Jésus-Christ l'omnipotence, l'ubiquité ou l'omniprésence.

Cette proposition appartient à la foi catholique; l'Eglise a toujours cru l'enseignement qu'elle renferme, et les luthériens s'en sont singulièrement éloignés pour établir l'ubiquité de l'humanité de Jésus-Christ, ou, selon leur langage favori, l'*omniprésence* (1).

Cette assertion des luthériens est renversée, 1. par tous les passages de l'Ecriture, qui nous représentent Jésus-Christ allant d'un lieu dans un autre, et ils sont très-nombreux; 2. par tous les passages qui nous le montrent habitant un lieu, et qui nient en même temps qu'il soit ailleurs, comme on le voit dans saint Jean, XI, où Jésus-Christ, parlant de Lazare, s'exprime en ces termes : « Et je me réjouis à cause de vous, pour » que vous croyiez que je n'étais pas là, mais allons vers » lui. » Marthe dit aussi : « Seigneur, si vous eussiez été là,

(1) Car, bien que Luther et ses adeptes, tout infectés qu'ils sont de l'hérésie eutychienne, parce qu'ils prétendent que le Verbe divin a communiqué à la nature humaine qu'il a prise les propriétés divines, surtout l'*immensité,* en vertu de laquelle Dieu est partout, ne souffrent néanmoins qu'avec peine qu'on les appelle *ubiquistes,* et ils réclament contre cette qualification. Cette ubiquité est un paradoxe hérétique qu'ils ont imaginé pour défendre la présence corporelle réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et qui est, comme le démontre Bellarmin, liv. III, de Jésus-Christ, c. 13, sans qu'ils s'en soient aperçus, en opposition avec le sacrement même de l'Eucharistie et le détruit.

» mon frère ne serait pas mort (1). » L'Ange dit aussi, Marc, XVI, 6, aux femmes qui étaient venues pour assister aux funérailles de Jésus-Christ : « Il est ressuscité, il n'est pas là; » voici l'endroit où ils l'avaient placé. » 3. C'est aussi ce que prouvent tous les passages qui nous rapportent qu'après sa résurrection, quand il jouissait déjà de la gloire et de l'immortalité, il occupait un certain lieu; ainsi saint Pierre, Act., III, 21, dit de Jésus-Christ : « Il faut cependant que le ciel le » reçoive jusqu'au temps du rétablissement de toutes choses; » et l'Ange dit après son ascension : « Ce Jésus qui vous a quitté » pour monter au ciel, viendra comme vous l'avez vu s'en » aller dans le ciel. »

Cette assertion est contredite aussi par les symboles de notre foi, qui déclarent que le Fils unique de Dieu s'est incarné, qu'il a été conçu dans le sein d'une vierge, et qu'ensuite il est venu au monde, qu'il est descendu aux enfers, qu'il a été mis dans le tombeau, qu'il en est sorti par sa résurrection, qu'il est monté au ciel, qu'il en reviendra plus tard pour le jugement; or, ces paroles et une foule d'autres semblables démontrent assez nettement que la nature humaine de Notre-Seigneur occupait un lieu circonscrit et défini.

Les conciles œcuméniques la repoussent aussi, tels que le concile de Chalcédoine, le deuxième et le troisième de Constantinople, qui établissent que Jésus-Christ eut les deux natures sans qu'elles se confondissent, et tout en conservant séparées la perfection et la différence propres à chacune d'elles; de même que le septième concile général, ou le deuxième de Nicée, qui proscrivit les iconoclastes, qui affirmaient que la nature humaine n'était pas *circonscrite* en Jésus-Christ.

C'est aussi ce que rejettent les Pères grecs et latins que Pétau cite longuement (2). Comme les bornes que nous avons tracées à ce traité ne nous permettent pas de les citer, nous nous bornerons à donner la raison théologique qu'ils font valoir, et en particulier saint Athanase.

Comme les attributs divins ne font qu'un avec l'essence divine, un attribut ne peut pas être communiqué sans l'autre, et même, qui plus est, sans l'essence divine; donc l'immensité et l'ubiquité ne purent pas être communiquées à la nature hu-

(1) Jean, XI, 21.
(2) Liv. X, VIII et IX.

maine de Jésus-Christ, ou, si l'on aime mieux, l'omniprésence, sans que l'éternité et même, qui plus est, la divinité lui fussent aussi communiquées; or, ceci implique contradiction. Donc (1) :

Objections.

I. *Obj.* L'Ecriture nous affirme de Jésus-Christ trois choses qui prêtent à l'opinion des ubiquistes un appui merveilleux. Et d'abord elles nous disent « qu'en lui réside corporellement » la plénitude de la divinité (2), » ce qui s'accorde merveilleusement avec ce que le Christ affirme de lui-même lorsqu'il dit : « Mon Père m'a tout livré (3); » ou comme il le dit plus clairement encore dans saint Jean, XVI, 15 : « Tout ce » qui est à mon Père est à moi. » Il indique par là que toutes les propriétés divines ont été communiquées à sa nature humaine, et par conséquent aussi l'ubiquité. L'Ecriture affirme en outre que le Christ homme jouit des attributs particuliers de l'omniscience et de l'omnipotence, comme on le voit par l'épître aux Coloss., II, 3 : « En lui (Jésus-Christ) sont tous » les trésors de la sagesse et de la science; » et certes, comme le dit saint Jean, II, 25, « il connaissait les pensées intimes » des hommes, » et « il n'avait pas besoin qu'on lui rendît » témoignage d'un homme; car il connaissait par lui-même » ce qu'il y avait dans son cœur. » Pierre lui dit en effet avec vérité, saint Jean, XXI, 17 : « Vous connaissez tout. » C'est pourquoi il est dit de l'Agneau qui a été mis à mort dès l'origine du monde, ou du Christ selon la nature humaine, Apoc., V, 12 : « Il est digne de recevoir la puissance, et la » *divinité,* et la sagesse, et la force, et l'honneur, et la gloire, » et la bénédiction, » c'est-à-dire tous les attributs de la nature divine, et par conséquent le pouvoir de juger, qui ne

(1) Voy. Bellarm., l. c.; Grégoire de Valence, Incarn., q. 2, point 1, §§ 1 et suiv.; Bécan, Manuel de controverse, l. II, c. 1; ils démontrent que cette controverse remonte aux discussions des luthériens et des sacramentaires; ils font ressortir les subtilités presque innombrables auxquelles recoururent les luthériens de Wittemberg, pour échapper aux arguments pressants et des catholiques et des sacramentaires, au point que plus tard ils rougirent de cette doctrine. Maintenant il n'est plus aucun luthérien qui la défende. Il est donc inutile de la réfuter plus amplement et d'en exposer tous les subterfuges, car ce serait perdre inutilement son temps.

(2) Coloss., II, 9.

(3) Luc, X, 22.

convient qu'à Dieu seul, Jean, V, 27, de même que celui de ressusciter les morts, ibid., XXI, et de remettre les péchés, Matth., IX, 6. Pourquoi l'omniprésence ne lui aurait-elle pas été communiquée aussi? Quoiqu'il ne soit pas besoin d'induction pour le conclure, puisque l'Ecriture la lui attribue formellement lorsqu'elle affirme 3. de Jésus-Christ qu'il est présent partout, tel que saint Matth., XVIII, 20 : « Là où il y » en a deux ou trois de réunis... je suis au milieu d'eux; » et ibid., XXVIII, 20 : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la » consommation des siècles. » Quant à Paul, il dit, Ephés., I, 22, que Jésus-Christ est « le chef de l'Eglise universelle, qui » est son corps et sa plénitude; que c'est lui qui fait tout en » tous; » et il dit plus clairement encore, ibid., IV, 10 : « Celui qui est descendu est le même que celui qui est » monté par-dessus tous les cieux pour accomplir toutes » choses. » Ce qui confirme tout ce que nous venons de dire, c'est qu'il s'est assis à la droite de Dieu, qui est partout (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à toutes les preuves de la première et de la seconde classe, *D.* En Jésus-Christ ou dans son suppôt tout entier, *C.* dans son humanité prise formellement, *N.* C'est ainsi qu'il faut entendre tous les passages cités de l'Ecriture, car il y est évidemment question de toute la personne de Jésus-Christ.

Quant aux preuves de la troisième classe, *D.* où il est question, dans les passages cités des Ecritures, de l'existence, de la protection et d'un secours spirituel, comme dans les deux premiers textes, *C.* d'une présence corporelle, *N.*

Ou il y est question de Jésus-Christ en tant qu'il est le chef mystique d'un corps mystique, qui est l'Eglise, comme Ephés., I, 22, *C.* en tant qu'il est le chef réel d'un corps réel, *N.* ou il y est question de la puissance de sa domination, Ephés., IV, 10, *C.* de son omniprésence corporelle, *N.*

Quant au *confirm.* tiré de ce que Jésus-Christ s'est assis à la droite de son Père, *D.* comme suppôt, *C.* en raison de sa nature humaine, *N.* J'ajouterai encore qu'il est dit aussi des âmes des justes, Sag., III, 1, qu'elles « sont dans la main de » Dieu; » on pourrait donc l'entendre dans le même sens; mais comme la main de Dieu est partout, on pourrait donc

(1) Tel Franç. Buddée.

dire aussi que les âmes des justes sont partout, ce que personne ne prétend.

II. *Obj.* Les saints Pères enseignent ouvertement que le *Christ est partout,* tel entre autres que saint Cyrille d'Alex., liv. XII, sur saint Jean, c. 32; et cette doctrine des Pères est conforme à la raison. 2. Jésus-Christ, en effet, est le Verbe de Dieu; et le Verbe de Dieu est partout; donc Jésus-Christ est partout. 3. De plus, Dieu est tout-puissant et est partout; mais l'homme en Jésus-Christ est devenu Dieu; donc l'homme en Jésus-Christ est tout-puissant et est présent partout. 4. L'humanité de Jésus-Christ est unie hypostatiquement à la nature divine; donc là où est la nature divine, là aussi est la nature humaine, autrement on ne pourrait pas dire qu'elle est unie à la nature divine tout entière, mais seulement à une partie de cette nature; ou au moins qu'il y aurait un endroit où la nature divine ne serait point unie à la nature humaine, ce qui est faux et absurde. Donc :

Rép. 1. *N.* C'est bien plutôt tout le contraire qu'enseignent les Pères dans toutes leurs discussions contre les apollinaristes et les eutychiens, qui confondaient les natures (1); car quand ils semblent attribuer l'immensité à Jésus-Christ, ou ils en parlent en tant que suppôt ou personne, savoir, d'une manière concrète, ou ils parlent de sa présence réelle dans l'Eucharistie, comme le fit formellement saint Cyrille, l. c., et alors ils n'attribuent pas l'immensité proprement dite et l'ubiquité telle qu'elle convient à Dieu, à Jésus-Christ ou à son corps; ils ne parlent que de cette présence qui lui est communiquée par la toute-puissance et la volonté divine, qui consiste dans le redoublement ou reproduction du corps de Jésus-Christ (2).

Rép. 2. *D. M.* En tant qu'il est un suppôt ou une personne, *C.* en tant qu'il est nature humaine, dans le sens de ce paralogisme, *N.*

(1) Voy. Pét., liv. cité.

(2) C'est donc à tort que ceux qui soutiennent cela agissent de la sorte, car ils confondent deux choses qui sont aussi distantes l'une de l'autre que le ciel l'est de la terre, savoir, l'immensité, qui est un attribut incommunicable de la nature divine, et la réduplication du corps, dont les philosophes et les théologiens démontrent la possibilité en son lieu. Il peut en effet se faire que, par un effet de la puissance divine, le même corps se trouve en plusieurs lieux à la fois, sans qu'on puisse dire pour cela qu'il est immense, qu'il est partout. Voy. Pét., l. X, c. 10, §§ 10 et suiv.

Rép. 3. *D. Min.* L'homme est devenu Dieu en Jésus-Christ en raison de l'union hypostatique, *C.* formellement, *N.*

Rép. 4. *D. M.* Mais d'une manière inadéquate, *C.* adéquate, *N.* La nature humaine s'est unie hypostatiquement à la personne du Verbe divin en tant que le permettait la condition de cette nature imparfaite et finie; aussi, partout où se trouve la nature humaine, là se trouve la nature divine; mais il n'en est pas de même, *vice versa.* Faites que le soleil frappe exactement sur un disque de cristal: partout où est le disque de cristal, là est le soleil; mais il n'en est pas de même *vice versa;* on peut en dire autant d'une voile qui est tendue et sur laquelle frappe le vent. On voit par là que toutes les autres conséquences que nos adversaires tirent de ce principe croûlent d'elles-mêmes; elles supposent, en effet, une union hypostatique résultant d'une certaine coexistence locale, assertion absurde; car, par l'union hypostatique, la personne du Verbe exalte l'humanité qui subsiste en elle et par elle. Or, la nature humaine du Christ, malgré cette subsistance divine, conserve *son être,* ses propriétés et ses attributs, comme nous l'avons établi en réfutant les eutychiens (1).

ARTICLE II.

De l'adoration du Christ.

Parmi les anciens hérétiques, les apollinaristes, les eutychiens et les nestoriens se sont trompés sur l'adoration de Jésus-Christ, qui constitue un chapitre particulier de l'enseignement dont il est ici question. Wiclef et la plupart des sociniens, parmi les hérétiques modernes, se sont aussi trompés sur le même point. Les apollinaristes et les eutychiens enseignèrent, en effet, qu'il fallait accorder à Jésus-Christ une adoration, mais ils l'enseignèrent guidés par le principe hérétique de la confusion des natures dans le même Jésus-Christ; Quant aux nestoriens, bien qu'ils admissent qu'il faut rendre à Jésus-Christ homme un culte de latrie, ils admettaient néanmoins deux adorations spéciales : l'une qu'il faut rendre au Verbe pris à part, et l'autre à l'homme, aussi pris en particulier, et cela parce qu'ils distinguaient deux personnes en

(1) Nous n'avons qu'effleuré cette question, que les protestants mêmes ont abandonnée.

Jésus-Christ. Quant à Wiclef, il soutenait qu'il faut rendre à Jésus-Christ homme, même séparé de la divinité, le même culte d'adoration qu'au Verbe (1). Les sociniens, qui n'admettent pas la divinité de Jésus-Christ, eux, se divisent en deux sectes, savoir, les *adorants* et les *non adorants*. Les premiers pensaient qu'il faut rendre un culte de latrie au Christ, en tant qu'il représente la personne de Dieu en sa qualité d'ambassadeur; pour les autres, ils refusaient ce même culte à Jésus-Christ.

Le synode de Pistoie, afin de se procurer le moyen de combattre le culte du sacré-cœur de Jésus, affirme « qu'adorer » l'humanité de Jésus-Christ, et à plus forte raison une partie » de cette humanité, c'est en toute occasion rendre à la créa- » ture un honneur qui n'est dû qu'à Dieu (2). » Aussi s'élève-t-il contre le culte et contre les adorateurs du cœur de Jésus. Cette doctrine fut réchauffée naguère par un évêque schismatique janséniste, qui taxait de sectaires les fidèles qui rendaient un culte divin au cœur de Jésus (3).

Aussi pour bien établir la doctrine de l'Eglise sur l'adoration qui est due à Jésus-Christ, nous ferons deux choses. Nous démontrerons d'abord, contre les hérétiques que nous venons de nommer, qu'il faut rendre un même culte suprême de latrie à la nature humaine de Jésus-Christ qu'au Verbe

(1) Wiclef établit cela dans l'hypothèse impossible que l'humanité de Jésus-Christ fut séparée de la personne du Verbe, comme le rapporte Th. de Wault, de l'ord. carm., dans le prologue de son liv. intitulé Enseignements anciens sur la foi, dans la première partie duquel il énumère les erreurs de Wiclef, parmi lesquelles se trouve celle-ci : « Si, par impossible, le Christ se sépa- » rait de son humanité, ils adoreraient le vrai sauveur du siècle. » Ven., 1571, t. I, p. 13.

(2) Cette proposition est la 61e, et elle est censurée en ces termes dans la constitution *Auctorem fidei* : « En tant que, par ce mot *directement*, il entend » condamner le culte que les fidèles rendent à l'humanité de Jésus-Christ, » comme si cette adoration qui s'adresse à l'humanité et à la chair vivante » du Christ, et que l'on n'adore pas pour elle-même et en tant qu'elle n'est » que simplement de la chair, mais en tant qu'elle est unie à la divinité, » était un honneur divin rendu à la créature, et n'était pas plutôt une seule » et même adoration que celle que l'on rend au Verbe incarné et à sa chair, » d'après le Ve concile général, can. 9, *est fausse, captieuse, injurieuse et* » *contraire au culte que les fidèles doivent, ont rendu et rendent à l'humanité* » *de Jésus-Christ.* »

(3) Grégoire, ancien évêque de Blois, Histoire des sectes religieuses, Paris, 1828, ou Histoire critique des dévotions nouvelles au sacré cœur de Jésus et au cœur de Marie. On trouve, dans ce chapitre, des faussetés contradictoires, des calomnies et des mensonges, que l'auteur ne rougit pas de réchauffer, bien que cent fois ils aient été pulvérisés.

divin. Ensuite nous vengerons le saint-siége, qui a autorisé le culte du sacré-cœur, des attaques des membres du synode de Pistoie et des jansénistes, et pour cela nous démontrons que ce culte ne renferme rien de superstitieux.

PREMIÈRE PROPOSITION.

On doit rendre un seul et même culte suprême de latrie à la nature humaine de Jésus-Christ unie hypostatiquement au Verbe divin qu'au Verbe divin lui-même.

Cette proposition est de foi, car la proposition contradictoire a été proscrite par le cinquième concile général, can. 9, dans les termes suivants, d'après la version du concile de Latran : « Si quelqu'un dit qu'il faut adorer le Christ dans » deux natures, de manière à admettre deux adorations spé- » ciales, l'une pour le Verbe de Dieu et l'autre pour l'homme » en particulier ; ou si quelqu'un, dans le but d'effacer la » chair ou de confondre la divinité et l'humanité, dit qu'unies » miraculeusement ensemble elles ne forment qu'une seule » nature ou une seule essence, et qu'il n'adore pas d'une » même adoration le Verbe fait chair et sa chair, conformé- » ment à ce que la sainte Eglise a enseigné dès le principe : » qu'il soit anathème (1). »

Nous allons, dans l'intérêt d'une plus grande lucidité, avant d'exposer les preuves à l'appui de cette vérité, faire quelques observations préalables qui feront disparaître toute espèce d'ambiguïté.

Et I. nous ferons observer qu'il y a une grande différence entre *l'objet* de notre culte, dans la matière dont il est ici question, et *le motif*. L'objet du culte, c'est la chair elle-même, ou plutôt l'humanité telle qu'elle subsiste dans le Verbe, ou *in concreto*, et on l'adore directement et immédiatement et en elle-même, *in se* (2); le motif, c'est l'union hypostatiqne par

(1) Voy. Act. conc., Hard., t. III, col. 198, ou conc. de Latran, sous Martin I, ou le quatrième secrétaire, ib., Coll., Hard., col. 839. On pourrait y joindre la lettre synodale que saint Cyrille d'Alexandrie adressa à Nestorius, et le concile de Chalcédoine, sess. V.

(2) Il est impossible de confondre comme synonymes les adverbes *directe, separatim, primario,* car, d'après les enseignements lexiques comme d'après le langage commun, ces expressions ont une signification toute différente. Ce qui fait que l'on peut adorer directement l'humanité de Jésus-Christ, sans pourtant l'adorer *séparément* et *premièrement*. Celui par conséquent qui

laquelle cette chair est devenue la *chair propre du Verbe* ou *de Dieu,* ainsi que s'expriment les Pères (1). Ce qui fait que, quoiqu'on adore la chair du Christ *in se,* on ne l'adore pourtant pas *propter se,* ce que mérite seule la divinité, qui est en même temps et l'objet et le motif du culte suprême de latrie, et que par conséquent on adore seule *in se* et *propter se.*

II. Donc, comme le fondement ou le motif du culte suprême que nous rendons à l'humanité de Jésus-Christ, c'est l'union hypostatique, il s'ensuit évidemment que ce n'est pas l'humanité qui est le terme, le but de ce culte, mais bien le Verbe en qui elle subsiste, comme le dit saint Jean Damascène (2).

III. Nous ferons enfin remarquer qu'adorer l'humanité de Jésus-Christ, ou sa chair, c'est absolument comme adorer Jésus-Christ lui-même, qui est un Dieu homme, et qu'il n'est jamais permis d'adorer ainsi, *in abstracto,* l'humanité de Jésus-Christ, mais qu'on doit toujours l'adorer *in concreto,* ou qu'il faut adorer Jésus-Christ tout entier, lui qui, de sa nature, est indivisible (3).

établit d'une manière générale que l'on ne peut pas adorer *directement* l'humanité de Jésus-Christ, exclut par là toute adoration pour l'humanité de Jésus-Christ, quand même on ne l'adorerait pas *propter se* et séparément de la divinité, de manière qu'elle ne s'arrête pas à cette humanité, mais qu'elle s'étende encore au Verbe, en qui subsiste l'humanité. Si on refuse toute espèce d'adoration *directe* à l'humanité de Jésus-Christ, on lui refuse par là le culte de latrie, puisqu'il ne peut pas exister de culte sans objet. C'est donc justement qu'on a infligé à la proposition de Pistoie la note d'erronée. Voy. Gerdil, Notes sur Feller, § 2, not. 1, œuv., éd. de Rome, t. XIV.

(1) Voy. le même § 1.

(2) De la Foi orthodoxe, liv. III, c. 8; nous citerons plus loin ses paroles.

(3) On voit par là que c'est à tort que Feller dit (il a pourtant, sous une foule d'autres rapports, bien mérité de la foi chrétienne catholique par les remarquables ouvrages qu'il a publiés en sa faveur), dans les petites notes qu'il a ajoutées à la constitution *Auctorem fidei,* entre autres choses : « D'où » il résulte qu'au point de vue rigoureux de la théologie, on blâme cette séparation dans la prière *à la très-sainte et une Trinité* et à l'humanité crucifiée » de Notre-Seigneur Jésus-Christ, etc. » Car, par le fait que l'on fait mention de l'*humanité de Jésus-Christ,* il est évident que l'on parle de l'humanité de Jésus-Christ subsistante dans le Verbe; autrement, il faudrait aussi blâmer la prière que la liturgie sacrée récite pendant l'année aux secrètes : Que l'humanité de votre Fils unique nous soit secourable, Seigneur; il faudrait aussi improuver l'invocation unie au culte de latrie, que le prêtre fait lorsqu'il prend ou lorsqu'il donne le corps de Jésus-Christ, et lorsqu'il dit : Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde mon âme ou votre âme pour la vie éternelle. Qui soupçonna ou vit jamais un danger de séparation dans ces invocations? Au reste, la mention distincte que l'on fait dans la prière objectée de la Trinité et de l'humanité crucifiée de Jésus-Christ, a pour but de faire rappeler à ceux qui récitent l'office et de graver dans leur cœur que

Ceci posé, nous poursuivons comme il suit le but que nous nous sommes proposé, et nous établissons la vérité de notre thèse, soit par l'Ecriture, soit par l'enseignement constant et traditionnel des Pères et de l'Eglise, soit enfin par la raison elle-même.

Les Ecritures nous enseignent en maints endroits que l'on a rendu et qu'il faut rendre à Jésus-Christ homme-Dieu le culte suprême de latrie. L'Apôtre dit en effet, Hébr., I, 6 : « Et » lorsqu'il introduit de nouveau son premier-né dans l'uni- » vers, il dit : Que tous les anges l'adorent; » il dit aussi, ép. Pilipp., II, 10 : « Au nom de Jésus, que tout genou flé- » chisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers. » C'est pour cela que, poussés par l'Esprit-Saint, les mages « se » prosternant adorèrent Jésus-Christ (1), » et que l'aveugle-né, interrogé par Jésus-Christ : « Pour vous, croyez-vous au » Fils de Dieu? » il répondit : « Oui, j'y crois, Seigneur, et » que, se proternant, il l'adora (2). » Les apôtres adorèrent aussi Jésus-Christ après sa résurrection d'entre les morts, « et, le voyant, ils l'adorèrent (3). » On voit qu'il est question, dans tous ces textes et autres textes semblables, d'un culte suprême de latrie rendu à Jésus-Christ tout entier, savoir, à l'homme-Dieu, et par les expressions mêmes du texte, et par

notre foi repose sur deux mystères principaux, qui sont la Trinité et l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la bienheureuse passion qu'il a souffert dans son humanité. Voy. Gerdil, liv. cit.

Les jansénistes se sont plus écartés encore de la vérité, lorsqu'ils ont avancé que cette prière, que plusieurs attribuent à saint Bonaventure, et que Léon X et Urbain VIII ont enrichie d'indulgences et de grâces spirituelles, et que l'Eglise universelle a adoptée, n'était qu'une ineptie pleine d'erreurs, tel que Pannalini, évêque de Chiusi, qui l'appelle *Formola di pregare indigesta*, et enfin celui qui a développé le calendrier du même diocèse, qui n'a pas rougi de dire qu'elle « fourmille d'erreurs; » mais l'illustre auteur du Dictionnaire de Ricciani et de l'anti-Ricciani dit, à juste titre, de l'auteur de ce même calendrier : « Il est lui-même d'une ignorance crasse. » Voy. Dict., art. 115, et le suppl. du Journ. ecclés. de Rome, 1789, quint. IV, p. 233 et suiv.

(1) Matth., II, 11. Tout, dans ce fait, nous démontre que cette adoration des mages fut religieuse et latreutique, quoi qu'en aient pensé Richard Simon et quelques critiques audacieux. C'est pourquoi, comme cette opinion avait fait commettre à Richard Simon une foule d'erreurs dans sa traduction française du Nouv.-Test.; il la radoucit plus tard dans son Histoire critique du Nouv.-Test. Or, il ne faut pas oublier que le terme grec *pesontès* signifie *tomber*, se *prosterner*, etc. Voy. Lib. Fassonii, Diss. sur le culte que les mages rendirent à Jésus-Christ, dirigé contre Richard Simon, et Sam. Basnage, Trés. théolog. de Zaccaria, t. IX, p. 739.

(2) Saint Jean, IX, 38.

(3) Saint Matth., XXVIII, 17.

le contexte, et par la croyance de l'Eglise et de l'antiquité tout entière (1).

Aussi les Pères poursuivirent-ils toujours ceux qui refusaient à Jésus-Christ ce culte, comme un certain nombre d'ariens ou ceux qui attaquaient l'adoration de l'humanité du Christ, tels que les apollinaristes, que leur haine pour les catholiques les portait à appeler *hominicolas* (2), et qui soutinrent unanimement qu'il faut rendre le culte suprême à la chair du Christ unie au Verbe, tels que saint Athanase, saint Epiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jean Damascène et plusieurs autres cités par Pétau (3). Pour ne pas nous laisser entraîner trop loin, nous ne citerons des Pères latins que saint Augustin, et des Pères grecs que saint Jean Damascène. Voici donc comment s'exprime saint Augustin, expliquant ces paroles du Ps. 98, *Adorez l'escabeau de ses pieds :* « Hésitant, je me tourne vers Jésus-Christ, parce que » je le cherche ici, et j'y vois aussi comment on adore la » terre sans impiété, et comment, sans impiété, on adore » l'escabeau de ses pieds. Car il a pris de la terre la terre, » parce que la chair est de la terre, et qu'il a reçu sa chair de » la chair de Marie. Et parce qu'il a possédé ici-bas cette chair » et qu'il en a fait l'aliment de notre salut; mais personne ne » mange cette chair sans l'avoir préalablement adorée; on a » trouvé par là de quelle manière on adore cet escabeau de » ses pieds, et que non-seulement on ne pèche pas en l'ado-

(1) Voy. Maldonat, Comm. sur le IV évang., pass. cit.

(2) Les apollinaristes enseignèrent qu'il ne faut rendre à Jésus-Christ qu'une seule adoration, mais ils n'entendaient pas le sentiment commun dans le même sens que les catholiques. Car, comme ces hérétiques attaquaient l'union des deux natures, ils enseignaient que Jésus-Christ n'est pas un homme parfait et semblable à nous, mais que le Verbe a pris la chair seule, encore était-elle descendue du ciel, et qu'elle est de *même substance que Dieu le Père* (*homoousion*), comme le démontre longuement saint Athanase, dans son livre de l'*Incarnation;* il les accusait en outre de ruiner le mystère de l'Incarnation et de n'admettre qu'un fantôme de chair, comme les marcionites et les manichéens. Imbus de cette idée perverse, ils pensaient qu'il ne fallait que rendre une adoration à Jésus-Christ. Au reste, cette observation est propre à faire comprendre et le canon 9 du Ve conc., que nous avons cité, et les passages de certains Pères qui combattirent ces hérétiques. Les catholiques aussi pensent qu'il ne faut rendre qu'une adoration à Jésus-Christ dans les deux natures, mais c'est à cause de leur union dans la même personne.

(3) Liv. XIV, c. 3, §§ 7 et suiv.

» rant, mais qu'il y a même péché à ne pas l'adorer (1). »
Quant à saint Jean Damascène, ses paroles renferment en outre une raison théologique; les voici : « Nous ne nions pas, en
» effet, qu'il faille adorer sa chair, car on l'adore en union de
» la personne du Verbe, et elle est devenue sa personne et son
» hypostase. Et ici ce n'est pas la créature que nous servons;
» ce n'est pas elle seule, ou ce n'est pas simplement la chair
» que nous adorons; nous ne l'adorons que parce qu'elle est
» unie à la divinité, ou parce que les deux natures sont
» réunies dans la seule personne du Verbe de Dieu et qu'elles
» n'ont qu'une seule subsistance. Je crains de toucher le
» charbon à cause du feu qui est uni au bois. J'adore les deux
» natures de Jésus-Christ à cause de la divinité à laquelle elles
» sont unies (2). »

On voit par là que la raison théologique de cette vérité c'est l'union hypostatique du Verbe avec l'humanité. Car c'est à tout ce qui subsiste que l'on rend le culte, et proprement à la personne; or, la nature divine et la nature humaine unies ensemble dans la seule personne du Verbe divin constituent tout le Christ et n'en constituent qu'un seul. Donc il faut rendre à la nature humaine un seul et même culte suprême de latrie qu'au Verbe divin, non pas pour elle-même, comme nous l'avons précédemment observé, mais à cause du Verbe.

Voici pour ce qui est du dogme. Les scholastiques se demandent encore si, outre le culte de latrie que l'on rend à l'humanité de Jésus-Christ en tant qu'elle est unie au Verbe, on peut lui rendre un culte inférieur que l'on appelle l'*hyperdulie,* en tant que, par la pensée, on isole cette humanité de la personne du Verbe. Ici les théologiens se partagent; les uns disent oui, les autres non (3). Quant à nous, cette question

(1) Explic. du Ps. 98, n. 9, éd. Bén., t. IV. Les Bénédictins, qui ont édité saint Ambroise, note sur le n. 79, liv. III, du Saint-Esprit, font observer que saint Augustin, qui était le fidèle disciple de saint Ambroise, en expliquant le verset du Ps. 98, cité plus haut par ce dernier : *Adorez l'escabeau de ses pieds,* pour l'appliquer au sacrement de l'Eucharistie, emprunte non-seulement l'opinion, mais même les paroles de saint Ambroise. Voy. saint Ambr., l c., t. II, p. 681, avec la note. L'un et l'autre Père donnent ici une preuve invincible de la croyance à la présence réelle, observerons-nous en passant, et du culte suprême qu'on lui rend.

(2) Liv. III, de la Foi orthodoxe, c. 8, éd. Le Quien; voy. la note de ce savant éditeur sur ce point, t. I, p. 216.

(3) Vasquez expose ces diverses opinions des théologiens scholastiques, III part., saint Thom., diss. 96, c. 1 et suiv. Quant à lui, il soutient comme seule vraie la négative; elle est, dit-il, seule conforme aux enseignements des

nous paraît non-seulement oiseuse, mais même pleine de dangers. Car, pour ne pas entrer dans de plus amples détails, comme il est constant, d'après ce qui précède, que toute la raison de l'existence de cette humanité est la subsistance du Verbe, sans laquelle l'humanité du Christ n'existe pas *in concreto,* qu'on ne peut pas la concevoir, vouloir la séparer par un acte de l'esprit pour lui rendre un culte inférieur, c'est, paraît-il, la détruire pour l'honorer. Enfin, pour nous servir des paroles mêmes de Thomassin, à quoi bon imaginer et rendre de nouveaux honneurs à cette chair? Les honneurs divins ne lui suffisent-ils pas surabondamment? Ce qui suffit à Dieu ne lui suffit-il pas? Ce qui suffit à Dieu est-il peu de chose pour elle (1)?

Objections.

Obj. 1. On ne rend qu'à Dieu seul le culte suprême de latrie. Mais la chair de Jésus-Christ n'est pas Dieu. 2. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « On honore Jésus-Christ fait » homme, mais on ne l'honore pas comme Dieu le Père. » Pourquoi? C'est parce qu'il a dit : Le Père est plus grand » que moi (2). » 3. Et saint Cyrille affirme, dans son 8ᵉ anathème contre Nestorius, « qu'il n'est pas permis de confondre » dans une seule et même adoration le Verbe de Dieu et » l'humanité qu'il a prise. » 4. L'union substantielle de l'humanité et du Verbe est inutile, puisqu'il n'en résulterait qu'une adoration relative, et non une adoration absolue, telle qu'il la faut pour le culte de latrie; ou il faut au moins dire, comme Durand, qu'il ne faut adorer l'humanité du Christ qu'*accidentellement,* ce que rejettent pourtant, d'un consentement unanime, tous les théologiens. Donc :

Pères et des conciles, et il réfute par toute espèce d'arguments l'affirmative; et il démontre que c'est en vain que les partisans de cette opinion invoquent l'autorité de saint Thomas, surtout Cajetan, Suarez et autres défenseurs de cette opinion. La seule chose qu'enseigne saint Th., III p., q. 25, a. 1 et 2, c'est que l'adoration que l'on rend à Jésus-Christ doit lui être rendue à un double titre, soit à cause de la grâce habituelle et des dons, soit surtout à cause de sa divinité. Parce que nous embrassons l'une et l'autre et qu'il mérite d'être adoré dans l'une et l'autre, et non pas parce qu'une adoration peut être séparée de l'autre, ou qu'une adoration s'adresse à une nature en particulier, et l'autre à l'autre. Voy. Vasquez, liv. cit., c. 5, n. 34.

(1) De l'Incarnation, l. XI, c. 3, § 13, où il fait valoir treize raisons graves contre cette double adoration.

(2) Traité XXIII, sur saint Jean, n. 13, éd. Bénéd.

Rép. 1. *D.* A cause d'elle-même et pour elle-même, *C.* à cause de son union hypostatique et à cause du Verbe, ainsi que nous l'avons expliqué, *N.*

Rép. 2. *D.* L'humanité considérée en elle-même, *C.* subsistant dans le Verbe, *N.* Le saint docteur parle en effet ici de l'humanité de Jésus-Christ prise abstractivement, et non pas *in concreto,* comme elle subsiste dans le Verbe; humanité de laquelle nous n'avons pas parlé, et à laquelle le saint docteur, soit dans ce même traité (1), soit dans le passage que nous avons rapporté dans les preuves, revendique clairement pour elle les honneurs divins.

Rép. 3. *D.* Dans le sens de Nestorius, qui divise les personnes, *C.* dans le sens catholique, *N.* Apollinaire, Nestorius et l'Eglise catholique parlent en mêmes termes d'une seule adoration de Jésus-Christ, mais il n'entendent pas ces termes dans le même sens. Apollinaire prêchait l'unité d'adoration pour confondre les natures, Nestorius le faisait pour diviser les personnes, l'Eglise le fait pour enseigner l'existence de deux natures réelles dans une seule personne. C'est pourquoi, au rapport du même saint Cyrille, Nestorius avait coutume de dire : « Je vénère celui qui est porté à cause de celui qui le » porte, j'adore celui qui se voit à cause de celui qui est » caché (2); » et saint Cyrille oppose à cette impiété son 8e anathème, dont voici les paroles : « Si quelqu'un a l'audace » de dire que l'on coadore l'homme que le Verbe de Dieu a » pris avec ce même Verbe, et qu'on ne le nomme Dieu que » par concomitance, comme un autre avec un autre; car la » syllabe *cum* (avec), que l'on ajoute, nous oblige de l'entendre ainsi, et qu'on ne vénère pas Emmanuel d'un seul » culte, et qu'on ne le glorifie pas de même, d'après ce que » le Verbe s'est fait chair, qu'il soit anathème (3). »

Rép. 4. *N. C.* Par l'union hypostatique, cette chair est en effet devenue la chair de Dieu; par conséquent, nous adorons Dieu avec sa chair.

Rép. 5. *D.* Par accident, c'est-à-dire non à cause d'elle-

(1) Traité cité, n. 6.

(2) Cont. Nestor., liv. II, t. VI, p. 56.

(3) D'après la version de Denis le Petit, Hard., t. I, Act. conc., col. 1194. Ce qui fait que saint Cyrille taxe, dans le livre que nous venons de citer, Nestorius d'idolâtrie, parce qu'il soutient qu'en dehors de l'union hypostatique la chair de Jésus-Christ est digne du même culte que sa divinité.

même et comme conséquence, *C.* en vertu de l'union accidentelle imaginée par Nestorius, *N.* Telle est le sens de Durand, qui prétend seulement qu'il ne faut pas adorer cette humanité à cause d'elle-même, mais bien à cause du Verbe, auquel elle est jointe (1).

PROPOSITION II.

Le culte du sacré-cœur de Jésus, tel que le saint-siége l'a approuvé et qu'il est en usage dans l'Eglise catholique, est pieux et exempt de toute espèce de superstition.

Cette proposition est *certaine,* comme on le voit par la censure que Pie VI a portée, dans la constit. *Auctorem fidei,* contre la 62[e] proposition du synode de Pistoie, conçue en ces termes : « La doctrine qui rejette la dévotion au sacré-cœur » parmi les dévotions qu'il qualifie (le synode) de nouvelles, » d'erronées ou au moins de dangereuses, entendue de cette » dévotion telle que le saint-siége l'approuve, est fausse, » téméraire, pernicieuse, offensant les oreilles pieuses, inju- » rieuse au siége apostolique, » comme aussi par la censure de la proposition 63. Comme aussi de ce qu'il qualifie ainsi (ce synode) ceux qui adorent le cœur de Jésus, prétendant qu'ils ne font pas attention que la chair sacrée du Christ, ou une partie de cette chair, ou même son humanité n'est pas digne du culte de latrie, si on la sépare et l'isole de la divinité. Comme si les fidèles adoraient le cœur de Jésus séparé, isolé de la divinité; quand ils l'adorent, ils l'adorent comme cœur de Jésus, savoir, comme cœur de la personne du Verbe, à laquelle il est inséparablement uni, comme le corps mort de Jésus-Christ ne fut pas séparé de son adorable divinité pendant les trois jours qu'il demeura dans le tombeau, cette proposition est condamnée comme captieuse et injurieuse aux adorateurs du cœur de Jésus.

Nous concluons de ces diverses censures 1. que l'objet du culte dont nous traitons ici *c'est le cœur même de Jésus,* c'est-à-dire le cœur de la personne du Verbe fait chair; 2. que le culte que l'on décerne au cœur de Jésus est le culte suprême ou de latrie, savoir, celui par lequel nous adorons la personne du Verbe incarné, de laquelle le cœur est tout-à-fait insépa-

(1) Voy., pour cette preuve, saint Th., pass. cit.

rable ; 3. que ce culte, tel que le saint-siége l'a approuvé, ne renferme absolument rien de superstitieux.

Il ne faut ni mêler ni confondre le *motif* de ce culte avec *son objet*. Le motif de culte est multiple, et 1. c'est parce que Jésus-Christ nous a présenté ce très-saint cœur comme le siége de ses pieuses affections, qu'il veut que nous les lui empruntions, lorsqu'il dit, saint Matth., II, 29 : « Apprenez de moi » que je suis doux et humble de cœur ; » 2. parce que, d'après le sentiment général des hommes et d'après le langage commun consacré par l'Ecriture elle-même, le cœur est le symbole de l'amour, et par conséquent le cœur de Jésus est le symbole de son immense charité, de son amour infini, qui ont fait que Jésus-Christ a tout souffert pour nous racheter, et qui surtout l'ont porté à établir le très-saint sacrement de l'Eucharistie, où il nous nourrit de son corps et nous abreuve de son sang. 3. Parce que le symbole de ce très-saint cœur est un excellent moyen pour porter les fidèles, soit à se rappeler la passion de Jésus-Christ mourant, soit à demander à ce même Jésus-Christ de l'aimer et de lui montrer leur reconnaissance pour tous les bienfaits dont il les a comblés. Tel est, s'il m'est permis de parler de la sorte, ce qui constitue la substance et l'esprit ou l'âme de cette dévotion ou de ce culte, comme l'ont si souvent déclaré les évêques de Rome.

Il ne faut donc jamais, pour en avoir une idée complète, séparer et isoler l'objet de ce culte de son motif. Ce culte découle en effet de son objet *matériel,* comme on le dit, et de son objet *formel;* ou on adore le cœur de Jésus *en soi* et en tant qu'il est le *symbole de l'amour*. Car le cœur véritable et réel ou physique est le sujet de ce même symbole, et on ne peut pas concevoir ce symbole sans le cœur réel lui-même. Quant à l'objet formel ou le motif, il donne la raison pour laquelle les fidèles adorent plutôt le cœur de Jésus-Christ que tout autre partie de son corps, ou pourquoi le cœur est l'objet principal du culte des fidèles, en tant qu'on le trouve dans le corps de ce même Jésus-Christ, ou en tant qu'il existe avec l'*ensemble* des autres parties et qu'il subsiste dans la personne du Verbe.

Ceci posé, pour ne laisser subsister aucune équivoque et couper court à toutes les difficultés, il nous reste à établir la proposition que nous avons énoncée. Or, pour ce faire, il nous faut établir trois choses : c'est, premièrement, que le cœur de

Jésus en soi, ou en tant qu'il est une partie corporelle de la chair du Christ (nous avons dit que ceci est prouvé par le saint-siége, d'après la censure de la 43e prop. du synode de Pistoie, et constitue l'objet matériel de ce culte), mérite qu'on lui rende le culte suprême de latrie, qui est l'adoration; ensuite, l'objet formel ou le motif de ce culte induit fortement à adorer le cœur de Jésus en tant qu'il est le symbole de son grand amour pour nous; troisièmement, enfin, que ce culte spécial que l'on rend au cœur de Jésus, soit par lui-même, soit comme symbole, est pieux et n'emporte rien de superstitieux. Nous allons démontrer brièvement et clairement chacun de ces points.

Pour ce qui est du premier, il est facile de le démontrer; il est en effet de foi, comme le prouve ce qui a été précédemment démontré, que l'union hypostatique du Verbe avec toute l'humanité du Christ et avec chacune des parties de cette même humanité, bien plus, que l'union hypostatique du Verbe avec l'humanité est la raison formelle par laquelle l'humanité elle-même et chacune de ses parties subsistent et existent dans la nature des choses, ou *in concreto*. Donc, et l'humanité et les diverses parties de l'humanité méritent le culte suprême de latrie à cause de la personne du Verbe divin, qui se les est appropriées. L'âme, le corps et le sang du Christ, pendant les trois jours de sa mort, méritaient bien, quoiqu'ils fussent séparés, le culte de latrie, à cause de leur union avec la personne divine, qui ne se sépara pas d'eux, et en qui ils subsistaient. Ceci découle si évidemment des principes de la foi, que les ennemis les plus acharnés du culte du sacré-cœur en conviennent d'eux-mêmes (1), et la vérité catholique sur ce point avait été énoncée avant par l'illustre théologien Sylvius, lorsqu'il affirma « que la chair et l'âme de Jésus-Christ et les » membres de son corps méritaient le culte de latrie, » sur la III p., q. 6, Gerd., ouv. cit., p. 340. Donc :

Quant à *l'autre* partie, il est aussi facile d'en démontrer la vérité; on doit, en effet, regarder comme fournissant un motif suffisant ou certain au culte spécial d'une partie quelconque déterminée d'un objet ce qui distingue tellement cette partie,

(1) Car c'est ainsi que raisonne Blaise, dans son opusc. intitulé *Dissertation préliminaire sur la dévotion du sacré-cœur*, 1771; il donne pour titre au c. 12 ces mots : Le cœur de Jésus, pris en lui-même et proprement dit, » mérite, à cause de l'union hypostatique, le culte latreutique d'adoration. »

que les raisons qui portent à lui rendre ce culte ne sont ni applicables ni communes aux autres parties. C'est, assurément, d'après ce principe que l'Eglise a approuvé le culte *des cinq plaies* du Rédempteur et leur a consacré un office solennel et une messe particulière dans l'oraison de laquelle le prêtre, après la communion, prie en ces termes : « Afin que nous, qui hono- » rons aujourd'hui dévotement les plaies de Notre-Seigneur » Jésus-Christ. » La raison qui fait que nous nous attachons à la blessure du côté, c'est que le côté qui fut blessé touche de près le cœur, et si l'Eglise a approuvé ce culte, c'est parce que, bien que toutes ces parties soient comprises dans l'objet entier, qui est le corps de Jésus, elles ont pourtant une signification mystique spéciale, et qu'il est des raisons ou des motifs spéciaux qui militent en leur faveur et qui n'existent pas pour les autres parties. Que ce soit là le motif qui fasse que l'on rend un tel culte au cœur de Jésus préférablement à ses autres membres, c'est une chose qui découle de ce que Jésus-Christ nous présente lui-même, ainsi que nous l'avons vu, son cœur comme le siége de ses affections pieuses, comme aussi parce que son cœur est le symbole parfait de cette immense charité qu'il éprouva pour nous, et qui fit qu'il se livra pour nous; c'est, dis-je, cette charité ardente que les fidèles vénèrent sous ce symbole spécial. Or, les souverains pontifes n'oublièrent pas de rappeler ce souvenir quand ils approuvèrent ce culte, comme le prouvent la fête *des cinq plaies* et les autres fêtes qui ont pour objet une partie quelconque et particulière du corps de Jésus-Christ, à cause de la signification mystique qui est attachée à ces parties et qui rappellent, par le culte qu'on leur rend, un mystère particulier ou un bienfait signalé de la rédemption.

Quant à la troisième partie de notre proposition, savoir, que ce culte est pieux, qu'il est exempt de toute espèce de superstition, il ne nous est pas plus difficile d'en établir la vérité, car elle n'est qu'un corollaire, qu'une conséquence nécessaire des prémisses que nous avons posées. Car si on peut rendre au cœur de Jésus, c'est-à-dire au cœur de la personne du Verbe incarné, un culte de latrie; si, à cause de la signification mystique du siége de l'amour et de la charité dont il est le symbole, on peut lui décerner spécialement un culte particulier, comme on le fait spécialement aussi pour le culte *des cinq plaies,* il s'ensuit réellement que le culte du sacré-cœur

de Jésus, tel que le saint-siége l'a approuvé et qu'il se pratique dans l'Eglise, est pieux et exempt de toute espèce de superstitions.

Nous ferons enfin observer, avec l'illustre Gerdil, que quand on rend un culte de latrie ou d'adoration à une partie spéciale, on ne l'adore qu'en raison de son union hypostatique avec la personne du Verbe; il est évident que, dans l'adoration que l'on décerne à cette partie, c'est la personne même du Verbe ou le Christ tout entier que l'on adore, et que c'est la seule et unique personne du Verbe. D'où il résulte que, quand on adore le Christ tout entier dans cette partie de son corps, on n'exclut sous aucun prétexte l'adoration de son humanité tout entière de l'adoration de cette partie. Il est réellement impossible de trouver un pieux adorateur du cœur de Jésus qui, lorsqu'il adore ce cœur en tant qu'il est le cœur de Jésus, ne se propose pas d'adorer la personne même de Jésus-Christ, et qui, par conséquent, n'ait en vue et toute sa divinité et toute son humanité sainte. Cependant, à cause du motif spécial qui, comme nous l'avons souvent dit, milite en faveur du cœur de Jésus, soit à cause de ce même cœur, soit à cause de ce dont il est le symbole, on lui rend un culte spécial, sans exclure pour cela les autres parties qui composent sa personne. On voit par là qu'il est impossible de soupçonner dans ce culte de division ou d'exclusion, comme se l'imaginent ceux qui le combattent. On peut consulter Gerdil, ouv. cit., p. 348, où il expose le vrai sens des paroles du pape Pie VI, dans le rescrit qu'il adresse à Ricci, évêque de Pistoie, et dont quelques hommes ont tant abusé.

Si on ajoute à tout cela qu'il n'est pas un seul vrai catholique qui puisse taxer de superstitieux un culte qui est admis de toute l'Eglise, que les souverains pontifes ont enrichi de priviléges nombreux et d'indulgences abondantes, qu'ils ont fortement recommandé, comme cela s'est fait pour le culte du cœur de Jésus, il s'ensuit évidemment que nous avons atteint notre but et que la vérité de notre proposition demeure constatée, voy. Gerdil, ouv. cit., p. 372; voy. aussi Faure, *Saggi theologici per formare un errata corrige*, saggio II, Lugano, 1773; comme aussi Emm. Marques, *Défense du sacré-cœur*, Ven., 1781; J.-Fél.-Henri Fumel, le Culte de l'amour divin, ou la Dévotion au très-saint cœur de Jésus, avec les corrections et les notes de L. Mozzi, Bologne, 1782. Le Père

Joseph de Gallifet, de la S. J., les avait devancés dans son ouvrage intitulé, du Culte du très-saint cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ propagé dans les diverses parties du monde, Rome, 1726.

Objections.

I. *Obj.* 1. Le culte du cœur de Jésus, tel que le saint-siége l'a approuvé, a pour unique objet la charité de Jésus-Christ manifestée sous le symbole du cœur sensible; c'est donc en vain, c'est même contrairement à la déclaration formelle de ce même saint-siége que l'on nous présente le cœur réel, matériel et physique du Christ comme l'objet de ce même culte. 2. La congrégation des rites déclare formellement, dans le décret d'érection de cette fête, que ce culte « renouvelle *symboliquement* le souvenir de l'ardent amour qui a porté le Fils » unique de Dieu à revêtir notre humanité; » décr. de la congrég. des rit., 6 fév. 1765. 3. C'est ce qui est plus formellement exprimé encore dans les leçons de cette fête par les expressions suivantes : « Cette charité..... pour que les fidèles » en conservent avec plus de ferveur et de dévotion le souvenir, et qu'ils en retirent des fruits plus abondants, le souverain pontife Clément XIII a, sur la demande de quelques » églises, permis de célébrer la fête de ce même sacré-cœur, » leç. 3, second noct. 4. Aussi Gerdil n'interprète-t-il le sens des paroles par lesquelles la congrégation des rites et le souverain pontife ont approuvé cette dévotion que d'un culte purement symbolique; Grégoire, Histoire des sectes religieuses, pass. cit. Donc :

Rép. 1. *N.* Car le saint-siége a approuvé le culte dont les évêques de Pologne lui demandèrent simplement l'approbation, de même que l'archiconfrérie de ce nom érigée dans la même ville. Mais, de l'aveu même de nos adversaires, les évêques de Pologne et l'archiconfrérie de la ville ne demandèrent pas l'approbation du culte symbolique, mais bien l'approbation du culte du cœur réel, physique et *proprement dit* de Jésus (1); la réponse de la congrégation des rites est celle-ci : « Nous pensons qu'il faut accorder. » De plus, ce culte, que le saint-siége ne voulut pas autrefois approuver, il l'ap-

(1) Voici les paroles mêmes de Blaise, tirées de sa diss. préalable, Prol., p. 15 et 16 : « On demanda l'office et la messe pour le culte *du cœur proprement dit.* »

prouve maintenant et il dit : *Prævio recessu a decisis;* or, le culte que, de l'aveu de ces mêmes adversaires, le saint-siége n'avait pas voulu approuver, ce n'est pas le culte symbolique, mais bien le culte du cœur proprement dit (1). 3. La sainte congrégation avait pour but, dans son décret, d'*étendre* un culte qui était déjà très-répandu dans l'Eglise : « Et comprenant » en même temps (la congrég. rit.) que la célébration de cet » office et de cette messe n'avait pour but que *de propager un* » *culte déjà établi;* » mais, de l'aveu encore de ces mêmes adversaires, le culte *reçu* n'était pas symbolique, c'était le culte du vrai cœur de chair de Jésus. Tel Blaise : « Or, dit-il, » le culte du cœur de chair de Jésus-Christ ne date pas » d'hier, il remonte à la fin du siècle précédent, et il repose » sur une révélation qui fut faite, en France, à la vierge » Marguerite Alacoque. Elle communiqua oralement cette ré- » vélation au Père La Colombière, S. J., et on ne tarda pas » à s'occuper de l'institution de cette fête; » ib., Prol., p. 12. 4. S'il restait encore quelque doute sur le sens de l'approbation du saint-siége, il disparaîtrait devant la censure de la 63[e] prop. du synode de Pistoie, que nous avons rapportée plus haut. 5. La manière même d'agir de nos adversaires en prouve la vérité, car la seule cause pour laquelle ils combattent ce culte, c'est qu'il divise l'humanité de Jésus-Christ, comme le prouvera plus péremptoirement encore ce que nous allons dire. Nos adversaires sont donc réellement dans le faux.

Rép. 2, ou réponse à la première preuve, *D. symboliquement,* savoir, *par le cœur de Jésus,* qui est le symbole de l'amour, *C.* indépendamment de ce cœur proprement dit, *N.* Nous avons vu, en effet, qu'on adore le cœur de Jésus en tant qu'il est le symbole de la charité, et par conséquent soit *ratione sui,* en tant qu'objet matériel, soit *ratione symboli,* en tant qu'objet formel ou motif. Le décret et le contexte du décret même prouve que tel en est le sens. Tel est, en effet, la teneur du rescrit de la sainte congrégation, donné le 26 janvier 1765. L'office et la messe du très-saint cœur ne furent accordés que sur les instances de la *Pologne.* « *Rép.* La congrégation, sur » les instances particulières des évêques du royaume de » Pologne, comme aussi sur celle de l'archiconfrérie instituée

(1) Voici encore ce que dit Blaise : « La sainte congrégation, réunie » l'an 1697, 1727 et 1729, décida qu'il ne fallait pas accorder l'office et la » messe pour le culte du saint *cœur proprement dit,* » ibid.

» sous le nom du très-saint cœur de Jésus. » Et le 6 fév. de la même année, le rescrit cité fut accompagné d'un décret de la même congrégation, qui parut dans la forme que voici : « Les très-révérends évêques de Pologne, de même que la » confrérie de la ville établie sous ce titre, insistent pour » qu'on accorde un office et une messe du très-saint cœur de » Jésus; la sainte congrégation des rites, réunie le 26 janvier » de cette année 1765, sachant parfaitement que le culte du » cœur de Jésus est répandu dans presque toutes les parties » du monde catholique, que les évêques le favorisent, que » souvent le saint-siége apostolique l'a enrichi de mille indul- » gences par les divers brefs qu'il a adressés aux nombreuses » confréries érigées canoniquement sous le titre du cœur de » Jésus; comprenant d'ailleurs que la célébration de cet office » et de cette messe n'a pour but que de propager un culte » déjà établi et de renouveler symboliquement le souvenir de » cet amour ardent qui a porté le Fils unique de Dieu à se re- » vêtir de notre humanité, à se faire obéissant jusqu'à la mort, » et de se montrer aux hommes comme le modèle de l'obéis- » sance et de l'humilité de cœur; sur le rapport présenté à ce » sujet par l'éminent et très-révérend cardinal évêque de » Sabine, entendu le R. P. D. Cajetan Forti, promoteur de la » foi; mettant préalablement de côté la décision prise à cet » égard le 30 juillet 1729, a pensé qu'il fallait accéder aux » vœux des évêques du royaume de Pologne et de ladite con- » frérie de la ville, et que l'office et la messe seront approuvés » dans les formes dans des réunions postérieures. Ce vœu » de la sainte congrégation a été relaté par moi, secrétaire de » SS. D. N. Clém., P. XIII, et sa Sainteté, après en avoir » pris connaissance, l'a approuvé dans toute sa teneur ce » même jour 6 fév. 1765. »

Rép. 3, ou à la seconde preuve, *N.* En effet, d'après ce que nous avons vu précédemment, le très-saint cœur de Jésus est le symbole sous lequel les fidèles se rappellent avec plus de ferveur et de dévotion la charité de Jésus-Christ; mais le symbole est réellement distinct de la chose qu'il représente, puisque rien ne peut être son propre symbole; donc, quand on accorde la fête du saint cœur, c'est la fête du cœur réel et proprement dit, et en tant qu'il est le symbole de l'amour et de la charité qu'on l'accorde. Ce qui fait plus amplement encore connaître que tel en est bien le sens, ce sont les paroles sui-

vantes qui s'y trouvent : « Quelques églises le demandent; » or, aucune église ne demande la fête du cœur symbolique; toutes, comme nous l'avons démontré, demandèrent la fête du vrai cœur, du cœur réel de Jésus. C'est enfin ce que prouve clairement soit la leçon tirée de saint Bernard, que l'on récite dans cette fête, et où il est question du cœur *transpercé* de Jésus, comme aussi les hymnes que l'on récite dans cette fête. Car saint Bernard, ou plutôt l'auteur inconnu de *la Vigne mystique,* ou du traité de *la Passion du Seigneur,* dont on cite les paroles dans la 3e leç. du second nocturne de la fête du très-saint cœur de Jésus, s'exprime ainsi : « Car c'est pour » cela que votre côté a été ouvert..... que votre cœur a été » blessé..... et il a été blessé afin de nous laisser voir, par » cette blessure visible, la blessure invisible de notre amour. » Parmi les œuv. de saint Bern., édit. Mabillon, vol. II, col. 447, on lit dans l'hymne de vêpres : « C'était pour laver nos » souillures dans l'eau et le sang qui en découlèrent que son » côté fut entr'ouvert par une lance; c'est dans ce dessein » qu'il reçut des blessures. » On lit dans l'hymne de laudes : « Votre charité a permis que, dans les blessures apparentes, » il nous fut permis de vénérer les blessures cachées de votre » amour. »

Ennemis déclarés du cœur de Jésus, est-ce d'un cœur symbolique que découlèrent l'eau et le sang; est-ce un cœur symbolique qu'entr'ouvrit la lance, nous vous le demandons?

Rép. 4. Ou l'adversaire qui avance cela sans rougir n'a jamais lu l'opuscule où l'illustre Gerdil défend la censure du pape Pie VI, ou il ment impudemment.

II. *Obj.* Si on n'admet pas que le saint-siége a approuvé le culte du cœur symbolique, il s'ensuit plusieurs absurdités : 1. on introduirait par là le culte matériel et direct d'une partie déterminée du corps adorable de Jésus-Christ; 2. on introduirait aussi par là le nestorianisme, car on diviserait dès lors l'adoration de l'une à l'autre nature, et par conséquent on accorderait une adoration à Dieu et l'autre à l'homme, quoique l'Église ait défini qu'il ne faut admettre qu'une seule adoration du Verbe incarné; 3. le culte de Dieu ne serait plus dès lors qu'un culte secondaire et concomitant du culte de cette nouvelle dévotion (Grég., pass. cit.). Donc :

Rép. N. A. Car toutes ces conséquences absurdes ne sont que des inventions mensongères de notre adversaire. En effet,

la première absurdité, ou le culte qu'il appelle *matériel* ne découle pas du culte, car, dans ce cas, il faudrait aussi appeler *matériel* le culte que l'on rend à l'humanité sainte de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce que condamne la foi catholique. Donc, si on ne peut pas appeler matériel le culte que l'on rend à cette humanité, pourquoi appellerait-on plutôt matérielle l'adoration qui ne s'adresse qu'à une partie de cette même humanité, puisque le fondement ou la raison formelle de cette adoration c'est l'union hypostatique qui existe immédiatement avec tout le corps et chacune de ses parties? Mais écoutons ce qu'en dit Sylvius, expliquant la III p., q. 25, art 2 : « C'est » pourquoi, dit-il, il faut dire simplement que la chair et » l'âme de Jésus-Christ, de même que les membres de son » corps, doit être adorée d'une adoration latreutique, et cette » adoration leur est due à cause de l'hypostase du Verbe de » Dieu, par laquelle et dans laquelle ils subsistent. » On adore, en effet, le *cœur de Dieu,* ou la personne du Verbe. Ajoutez à cela que la constit. *Auctorem fidei* a proscrit cette proposition comme étant *injurieuse* à ceux qui honorent le cœur de Jésus; aussi, aucun catholique sincère ne peut-il la soutenir.

On ne peut pas en induire la seconde conséquence non plus, savoir, le nestorianisme, par la double adoration de Dieu et de l'homme. Ce n'est en effet là qu'une calomnie maintes fois repoussée, et qui a été pareillement condamnée dans le synode de Pistoie, et à laquelle nous avons coupé court dès que nous avons posé la question, puisqu'on n'honore que par un seul acte d'adoration le cœur du Verbe divin fait homme, ou plutôt la personne de Jésus-Christ dans son cœur.

On ne peut pas non plus en induire enfin la troisième conséquence. Car si on honore Dieu fait homme par une seule et même adoration, et de la même manière que nous avons dite, et comme nous avons prouvé qu'il faut rendre un culte latreutique d'adoration à l'humanité *in se,* bien que ce ne soit pas *propter se,* mais bien à cause du Verbe, par qui et en qui subsiste cette même humanité, et qu'elle subsiste de telle façon que, sans cette subsistance, on ne peut pas la concevoir subsistant dans la nature, on voit par là combien il est absurde d'avancer que le culte du cœur de Jésus rend secondaire le culte même de Dieu. Ceux qui font cette objection ne réfléchissent pas qu'ils attaquent par là le culte que l'on rend au corps et au sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Car, comme on

adore par un seul acte l'humanité et la divinité du Christ, on ne peut pas distinguer l'objet premier de l'objet secondaire de ce même culte. Mais on fera bien de se rappeler ici ce que nous avons dit dans la proposition antécédente.

III. *Obj.* On ne peut du moins pas justifier ce culte de superstition. Car on ne comprend pas 1. comment on peut adorer une partie que l'on adore déjà dans le tout, savoir, dans le corps de Jésus-Christ; 2. comment l'adoration peut porter sur le cœur sans admettre quelque espèce de division, de lacération et de séparation dans le corps du Christ? 3. Pourquoi adorerait-on plutôt le corps qu'un œil, qu'une main, qu'un pied, etc.? comme le disait le sage pontife Benoît XIV. 4. La raison sur laquelle s'appuient les patrons de ce culte, savoir, que le cœur est le siége des affections, est aussi fausse, puisqu'il est démontré aujourd'hui, par les physiologistes modernes, que le principe des mouvements et des sensations qui dépendent de la volonté réside dans le système nerveux. La volonté agit en effet sur les nerfs, et, par eux, l'âme éprouve des sensations; quant au principe des nerfs, il réside, d'après un grand nombre, dans la moelle dite épinière, ou, comme le prétendent d'autres, dans le cerveau; ils dépendent, d'après quelques autres, du diaphragme, et nullement du cœur. Le cœur n'est, en effet, qu'un corps musculaire qui sert au système du sang. De cette diversité d'opinion, il serait permis à quelqu'un de se demander, sans tomber dans l'absurde, s'il ne serait pas avantageux d'établir une fête de la sainte *glande,* du sacré cerveau, etc., et on pourrait en appeler les adorateurs *cérébelistes* et *pinéanistes.* 5. Ajoutez à cela que ce culte du cœur de Jésus fut inconnu de l'antiquité entière, 6. que son introduction a occasionné des troubles partout, 7. que la congrégation des rites l'a rejeté trois fois, et qu'elle ne l'a enfin permis qu'à la suite de machinations factieuses; 8. il sera facile dès lors de reconnaître que c'est à bon droit qu'on le classe parmi les dévotions superstitieuses, et qu'on appelle à juste titre ceux qui le patronnent les *cordicoles,* ou les *cordiolatres,* les *sectaires.* Tel Grégoire, p. 248 suiv. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, nous répondons qu'on adore le cœur de Jésus pour la même raison qu'on adore les dons sacrés (*munera sacra*) d'un culte spécial; c'est parce qu'il exprime mystiquement l'immense charité de Jésus-Christ, et pour les autres motifs que nous avons précédemment énu-

mérés. Voy. le card. Gerdil, ouv. cit., p. 374 et suiv., note 1, où il démontre que nos adversaires ne peuvent établir aucune différence entre le culte *des cinq plaies,* que le saint-siége avait déjà approuvé, et le culte du sacré-cœur, en tant qu'on le considère comme une partie de l'humanité de Jésus-Christ ou un organe particulier, et il met un soin extraordinaire à détruire toutes les différences qu'ils ont imaginées pour éluder la force de cet argument. On peut en dire autant du culte du précieux sang de Jésus-Christ et de toutes les autres fêtes de ce genre qui ont un office et une messe.

Rép. 2. *N.* Car, comme nous l'avons pareillement expliqué, on adore, par un acte unique et indivisible d'adoration, Jésus-Christ ou la personne du Verbe incarné dans son cœur, sans en exclure les autres membres. Car on adore le cœur dans l'humanité qui subsiste dans la personne divine du Verbe. Voy. Muzzarelli, Dissertation *sur les règles à observer pour parler et écrire convenablement sur la dévotion et sur le culte du très-saint cœur de Jésus-Christ,* Rome, 1806. Cet illustre auteur y développe parfaitement cet argument.

Rép. 3. Le culte des pieds et des mains, etc., n'aurait pas en sa faveur le motif de la signification mystique ou du symbole de la charité qui milite en faveur du culte du cœur de Jésus. Or, ce qu'on dit de Benoît XIV est faux, car on aurait dû le dire de Prosper Lambertini, qui faisait cette objection lorsqu'il remplissait les fonctions de promoteur de la foi et soutenait *ex officio* la cause contraire, comme cela se pratique dans les causes de ce genre. Il en rapporte lui-même tous les actes dans son remarquable ouvrage *de la Béatific. et de la canonisat. des saints,* liv. IV, p. II, c. 3, n. 19 et suiv. Au reste, Benoît XIV, savoir, le souverain pontife de ce nom, accorda de nombreuses indulgences à ceux qui adoraient le cœur de Jésus; il favorisa et propagea ce culte en toute occasion. On en a pour preuve soit l'archiconfrérie du très-saint cœur de Jésus, que le bienheureux Léonard de Port-Maurice établit dans la ville, et qui obtint l'approbation du même pontife, à laquelle, en outre, il donna le nom qu'elle porte; soit les lettres qu'il adressa sous forme de *bref,* à la reine de France, l'an 1748; soit enfin les nombreuses indulgences qu'il accorda à ceux qui rendaient un culte au cœur de Jésus. C'est ce qui prouve que l'évêque Ricci n'est qu'un fourbe quand il écrit « que quand ce grand pontife, Benoît XIV,

» fut assis sur le trône pontifical, il répondit par trois fois au
» promoteur de la foi qu'il s'opposait à l'introduction de cette
» fête. » D'autres ensuite marchèrent sur ses traces.

Rép. 4. Je nie la supposition, puisque nous avons donné la véritable raison, qui est la signification mystique ou le symbole de la charité et de l'amour que présente le cœur, et parce que Jésus-Christ lui-même le propose *comme* le siége de ses pieuses affections. C'est pourquoi on ne dit pas *d'une manière absolue* que le cœur est le siége des affections, mais simplement que Jésus-Christ le présente comme tel. Nous n'avons pas l'intention, d'ailleurs, de traiter la question physiologique épineuse qui consiste à savoir si le cœur est réellement le siége des affections, ou, comme on le dit, de la *sensitivité,* ou ne l'est pas, puisque cette question n'a aucun rapport avec celle que nous traitons, qu'elle en est complètement indépendante. Toutes les autres difficultés que notre adversaire tire des physiologues modernes, relativement aux diverses opinions qui les partagent par rapport au siége des nerfs et de la sensitivité, tombent donc d'elles-mêmes; ce n'est donc qu'en partant de cette fausse supposition que sa bouche sacrilége a pu laisser échapper cette assertion, qu'il n'y aurait pas plus de folie pour quelqu'un de vouloir instituer la fête de la *sacrée glande,* etc. Certes, Dieu n'a fait nulle part aux hommes un précepte de l'aimer de *tout leur cerveau* et de tout le *diaphragme,* etc., mais il leur en a fait un de l'aimer de *tout leur cœur.*

Nous ne saurions pourtant accorder, quoique notre adversaire le donne pour une chose certaine, que la physiologie nous soit opposée. Car voici ce qu'il y a de reconnu comme certain par les physiologistes modernes : 1. De tous les muscles de notre corps, le plus noble, c'est le cœur, puisqu'il en est l'organe principal, qu'il est même le centre du système vasculaire ou du sang, ou, comme on aime à le dire aujourd'hui, du système *irrigatoire,* qui, réuni au système nerveux, préside à la vie du corps animal. Voy. l'illustre Laurent Martini, *Leçons de physiologie,* Turin, 1827, leçon 43, *système sanguin,* t. IV. 2. Il est positif, d'après les observations anatomiques les plus exactes et des expériences réitérées, que le cœur possède une grande quantité de nerfs. Il est des physiologues qui ont douté que le cœur eût des nerfs; Beherendsius alla même jusqu'à nier l'existence des nerfs du cœur; mais l'illustre Scarpa démontra si bien l'existence de la grande quantité des

nerfs du cœur, que personne depuis n'a agité cette question ou n'a douté de leur existence. Voy. ibid., leç. 42, *système nerveux*. 3. Toutes les parties du système nerveux ont leur efficacité propre ; elles existent par elles-mêmes, et elles ne dépendent ni du cerveau, ni de la moelle épinière (1), et par conséquent l'action du cœur est complètement indépendante et du cerveau et de la moelle épinière ; elle est néanmoins excitée, si on applique à ces diverses parties des stimulants, parce qu'il y a une union intime entre les diverses parties de ce système, et qu'elles se communiquent les unes aux autres leur efficacité, et qu'elles concourent dans l'action du système entier (2). 4. Il est en outre reconnu, par tous ces mêmes physiologues, que le cœur est de tous les muscles celui qui jouit, selon leur langage, de plus de contractilité, d'irritabilité, et d'une sensitivité plus exquise, à cause des nerfs qu'on appelle sympathiques, et qu'il possède en grand nombre. Aussi 5. les mouvements du cœur sont-ils tellement en rapport avec les affections, les passions de l'âme, surtout quand elles sont vives, qu'aussitôt le cœur se dilate de joie ou est oppressé par la tristesse; ce qui fait que ces mouvements du cœur ne peuvent être troublés que par la seule puissance des angoisses de l'âme, que cela seul peut troubler tout le système irrigatoire (3) ; et si ces angoisses sont violentes et constantes, elles

(1) Voy. le même liv., leç. 47, *Muscles;* de même que l'ouv. intit. *Eléments de physiologie,* Turin, 1835, l. I, p. 25-31, où il rapporte les expériences de Wilson, d'après lesquelles il est démontré que l'action du cœur ne dépend ni du cerveau ni de la moelle épinière. Car plusieurs nerfs ont leur racine dans les ganglions, et ainsi la plupart des nerfs du cœur ont leur principe dans le ganglion qui est placé au-dessous du cœur. On voit par là si le nom de *cérébellistes* et de *pinéalistes* nous convient mieux, à nous qui plaçons le principe de la plupart des nerfs du cœur dans les ganglions *cordiacés,* qu'à Grégoire, qui les fait partir du cerveau et de la moelle épinière; en ce point, il se montre physiologue aussi distingué que savant théologien.

(2) Ibid., ou p. 23 et suiv., où il démontre la fausseté du système de Bichat, de Richerand et d'une foule d'autres, qui placent le centre du système sensitif dans l'encéphale.

(3) Ibid., p. 31. Voy., en outre, *Dictionnaire abrégé des sciences médicales,* Milan, 1825, art. *Passion,* p. 357 et suiv. Voy. aussi *Physiologie des passions,* par J.-L. Alibert, Paris, 1825, 2 vol. in-8. C'est par cette perturbation du système irrigatoire que produit les affections de l'âme, que l'on explique la sueur de sang de Notre-Seigneur au jardin des Oliviers, et dont parle saint Luc, XXII, 44. Car la contraction et la dilation, qui sont les deux principaux mouvements du cœur qui servent à la circulation du sang, sont troublées dans leurs fonctions, et, devenues anormales, elles produisent cet effet. Je sais parfaitement que saint Hilaire de Poitiers attribue cette sueur de sang à un miracle, liv. X, Trin., n. 41, lorsqu'il dit : « Qu'il est contre nature de

peuvent engendrer une affection organique morbide, et parfois même vicier le cœur; elles engendrent aussi quelquefois la mort, comme le démontrent en son temps les *pathologues* (1). Ces preuves et une foule d'autres dont nous ne parlerons pas, car nous tenons à ce qu'on ne dise pas que nous empiétons sur un domaine qui n'est pas celui du théologien, et desquelles ne dépend nullement ce culte, ainsi que nous l'avons dit, prouvent assez que les affections de l'âme affectent surtout le cœur, parce qu'il est dans le système nerveux le siége de la sensitivité et des affections, et qu'on peut dire avec justice, sous ce rapport, qu'il est l'organe principal, qu'il est l'instrument, que même il est le siége des affections (2).

Rép. 5. *D.* Quant à la célébration de la fête, *C.* quant à la chose en elle-même, *N.* Car autrement il faudrait rejeter, abandonner sous le même prétexte une foule d'autres dévotions de ce genre, qui, quand on les honorait d'un office ou d'une fête spéciale pour la première fois, étaient nouvelles. Voy. Marques, l. c., p. I, conséq., prop. 9, art. 4. Ajoutez à cela que la même difficulté existe pour le culte symbolique prôné par notre adversaire et ses assècles.

Rép. 6. *D.* De la part des jansénistes et de leurs adeptes, *C.* des catholiques pieux, au moins après l'approbation du saint-siége, *N.* Que d'oppositions n'a-t-on pas faites à la fête de la bienheureuse Vierge (3)? Combien n'en a-t-on pas fait à celle

» suer du sang. » Mais nous voyons que non-seulement Aristote, Hist. anim., l. III, c. 19, et diverses parties des Anim., l. III, c. 5; Galien, ou l'auteur quel qu'il soit de l'ouvrage intitulé Utilité de la respiration; Théophraste Eresius, Traité *des sueurs;* mais encore après le rétablissement des lettres en Italie, Collius, *du Sang du Christ;* Grégoire Leti, Vie de Sixte V, l. VI; Saporitius, Ephémérides allemandes, ann. 1712. En France, Maldonat, sur saint Matth., XXVI, 37; Fagon, médecin de la faculté de Paris, dans une thèse publiée en 1665; Marville, *Mélanges,* t. III; Tuan, *Histoires,* l. II; en Allemagne, Schenckius, Observ. 138, liv. VI; en Suisse, Conrad Lycostènes, *Chronique des prodiges,* et une foule d'autres savants, ont constaté par eux-mêmes, ou par d'autres personnes dignes de foi, des sueurs de sang sur des hommes et des femmes, produites par des maladies ou de violents chagrins. Voy. Calmet, Dissertation sur la sueur de sang de Jésus-Christ. Nous avons cité toutes ces autorités, parce qu'elles viennent à l'appui de notre thèse.

(1) Voy., entre autres, le Diction. cit., liv. cit., p. 354, et Allan Burns, *sur les Maladies fréquentes du cœur,* trad. de l'angl., Milan, 1816.

(2) Non pas en tant que le cœur est le centre du système irrigatoire, mais, ainsi que nous l'avons dit, à cause de la quantité et de la qualité des nerfs qu'il possède.

(3) Voy. Victor de Cabal, de l'ordre des mineurs réf., ouvr. intitulé *Il faut éviter une timidité superstitieuse.*

du corps du Seigneur? On lit en effet, dans les Bollandistes, relativement à cette dernière fête : « Cette fête a été établie » pour la ruine et la résurrection de plusieurs, et comme un » signe de contradiction ; qu'elle a eu d'innombrables contra- » dicteurs et des détracteurs cruels (1). » Qu'en est-il résulté? La fête du corps du Seigneur approuvée par le saint-siége n'en existe pas moins, et les noms de ses détracteurs gisent dans la poussière, ils se sont évanouis comme un souffle léger ; il en est et en sera de même des détracteurs de la fête du très-saint cœur de Jésus (2).

Rép. 7. *D*. Cette manière d'agir est le cachet, la preuve invincible de la maturité au coin de laquelle sont frappées les décisions de la sainte congrégation des rites, *C*. cette manière d'agir nuit à ses décisions une fois portées, *N*. Ainsi tombent aussi les autres difficultés que l'on tire des intrigues des solliciteurs, parmi lesquels l'auteur que nous combattons comprend le très-pieux pape Clément XIII (3).

Rép. 8. *D*. Pour la même raison que les apollinaristes déchiraient les catholiques lorsqu'ils les appelaient *anthropolâtres* ou *hominicoles, C*. légitimement, *N*. Il est étonnant que ces hommes, entraînés par l'esprit de parti, n'aient pas fait attention qu'ils faisaient par là cause commune avec les apollinaristes, qui se servaient à peu près des mêmes arguments contre les catholiques, qui adoraient l'humanité de Jésus-Christ, en tant qu'elle subsiste dans la personne divine du Verbe, que ceux dont se servent les factieux qui combattent le culte du très-saint cœur de Jésus (4).

(1) *Vie de la B. Julienne de Liége,* 5 avril, liv. II, c. 3, éd. d'Anv., p. 461. Ce chapitre vaut la peine d'être lu tout entier. Les Pères de l'ordre illustre des prêcheurs firent tous leurs efforts pour que cette fête fût instituée, ce qui provoqua contre eux la jalousie de plusieurs.

(2) Je parle de ceux qui résistèrent aux décrets du saint-siége.

(3) *Dans le temps,* dit-il, *qu'on poursuivait cette affaire, on se demandait, à Rome, quels sont les solliciteurs? et tout bas on se disait : C'est le pape.* Tel est le sentiment de ce janséniste, de cet évêque *conventionnel* sans pudeur, qui, d'après les notices historiques qui ont été écrites sur lui, persévéra dans le schisme jusqu'à sa mort, ce qui fit qu'on lui refusa les sacrements et la sépulture ecclésiastique, ce qui provoqua des troubles, rapportés par l'*Ami de la Religion,* année 1831, vol. LXVIII, dans divers articles.

(4) Voy. Pétau, liv. XV, c. 3 et suiv., et Gerdil, ouv. cit.

CHAPITRE V.

DES TITRES ET DES FONCTIONS DE JÉSUS-CHRIST.

C'est de l'union hypostatique que découlent les titres que les Ecritures décernent à Jésus-Christ, de même que les charges ou fonctions que le Fils de Dieu devait remplir dans son humanité.

Les principaux titres et les fonctions que l'on attribue à Jésus-Christ sont ceux de chef des hommes et des anges, de prophète, de roi, de juge, de prêtre, de médiateur de Dieu et des hommes. Quant aux quatre premiers, ils sont au-dessus de toute espèce de controverse; mais il existe, sur le sens dans lequel il faut entendre les deux dernières, une grave discussion entre les catholiques et les sociniens. C'est pourquoi nous ne dirons qu'un mot des premiers; quant aux derniers, nous les établirons, conformément à la doctrine catholique, dans des propositions séparées.

I. Jésus-Christ est appelé et est donc le chef des hommes et des anges. *Des hommes,* par leurs âmes, sur lesquelles il influe par sa grâce soit actuelle, soit sanctifiante; par leurs corps, qu'il ressuscitera un jour d'entre les morts; par la fin ou la béatitude, pour laquelle il les a créés; nous avons déjà établi ces deux dernières choses en son lieu, et nous établirons plus tard la première. Saint Thomas expliquè de quelle manière les hommes appartiennent à Jésus-Christ comme à leur chef, lorsqu'il dit : « Jésus-Christ est le chef de tous les hommes, » mais il l'est dans des degrés divers. Il l'est 1. de ceux qui » lui sont unis *actu* par la gloire; 2. de ceux qui lui sont unis » *actu* par la charité; 3. de ceux qui lui sont unis *actu* par la » foi; 4. de ceux qui lui sont unis en puissance sans l'être » encore *actu,* et qui pourtant le seront plus tard *actu,* d'après » la prédestination divine; il l'est 5. de ceux qui lui sont » unis en puissance, et qui ne le seront jamais *actu,* comme » les hommes qui sont encore dans ce monde, qui ne sont pas » prédestinés, et qui, en mourant, cesseront complètement » d'être membres de Jésus-Christ (1). » Jésus-Christ est aussi

(1) IIIe part., q. 8, art. 3.

le chef des anges, comme le dit l'Apôtre, Coloss., II, 10 : « Qui est le chef des principautés et des pouvoirs ; » et encore, Ephés., I, 18 et suiv. Car il l'emporte sur les anges en dignité et en puissance, ce qui fait, par conséquent, que les anges sont « des esprits destinés à servir, et envoyés pour exercer » leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héri- » tiers du salut, » comme le dit le même Apôtre, Hébr., I, 14. Si Jésus-Christ est le chef des anges et des hommes, il est évident que par le fait même il est le chef de l'Eglise dans ses trois états : quand elle triomphe, quand elle souffre et quand elle combat.

II. Jésus-Christ est, en outre, prophète et docteur, lui qui est venu du ciel pour apprendre aux hommes une doctrine céleste et divine, comme le prouve ce que nous en avons dit en son lieu, et comme on le voit à la fois par l'Ancien et le Nouveau-Testament, où ces divers titres lui sont attribués.

III. Jésus-Christ, en tant que Dieu homme, doit être regardé comme roi, ainsi qu'on le voit soit par le témoignage qu'en rend l'Ange à la sainte Vierge, lorsqu'il dit, saint Luc, I, 33 : « Il régnera éternellement dans la maison de Jacob, et » son règne n'aura pas de fin ; » soit par la réponse que Jésus-Christ fit à Pilate, lorsqu'il lui demandait s'il était roi : « Vous » le dites; oui, je suis roi (1). » Et son règne commence sur la terre pour devenir parfait dans le ciel (2). Jésus-Christ revendique aussi le pouvoir judiciaire lorsqu'il dit : « Le Père..... a » donné tout jugement au Fils (3) ; » et l'apôtre saint Pierre l'atteste aussi de Jésus-Christ lorsqu'il dit : « Il a été constitué » juge des vivants et des morts (4). » Mais à quoi bon nous arrêter ici à en citer d'autres preuves.

Ceci dit en quelques mots, nous allons établir la doctrine catholique sur le sacerdoce et la médiation de Jésus-Christ contre les sociniens, et la venger de leurs attaques.

C'est pourquoi les sociniens prétendent 1. que pendant son séjour sur la terre, Jésus-Christ n'était pas réellement prêtre,

(1) Saint Jean, XVIII, 37.

(2) Du règne du Christ et de sa nature. Voy. Suarez, t. 1, sur la III[e] part. de saint Th., diss. 47, sect. 1 et 2; comme aussi Pétau, l. XII, c. 15.

(3) Saint Jean, V, 22.

(4) Act. X, 42. On peut, pour plus longs détails, voir Suarez, l. cit., t. II, diss. 52 suiv.

et que, par conséquent, il n'offrit pas un véritable sacrifice, et que ce ne fut qu'après son ascension qu'il commença à remplir les fonctions sacerdotales, qui consistent surtout dans l'oblation du sacrifice et dans l'intercession. C'est ce qui fait qu'ils disent que sa mort sur la croix ne fut qu'une espèce de préparation à son sacrifice, qu'il n'offrit réellement que dans le ciel, où il l'offre encore chaque jour (1).

2. Ils prétendent aussi que Jésus-Christ n'est ni ne peut être appelé médiateur, en ce sens qu'il satisfasse et qu'il acquitte en quelque sorte, comme caution, la dette de celui qui offense envers celui qui a été lésé, sens dans lequel les catholiques affirment que Jésus-Christ est réellement médiateur; il ne l'est, suivant eux, que comme interprète et messager des deux parties, de Dieu et de l'homme, par conséquent improprement, ou comme l'arbitre choisi par les deux parties pour les réconcilier, ou enfin comme intercesseur et comme avocat; nous disons contre ces erreurs :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Jésus-Christ fut réellement prêtre dans toute l'étendue du mot, et il en remplit les fonctions pendant sa vie mortelle.

Cette proposition est de foi dans l'une et l'autre de ses parties, et elle est l'expression de la doctrine catholique telle que l'établit le concile de Trente, sess. XXII, c. 1 et suiv.

Que Jésus-Christ ait été prêtre dans la force du mot, non pas de l'ordre lévitique, mais de cet ordre dont David dit, Ps. 109, 4 : « Vous êtes prêtre selon l'ordre de Melchisédech; » c'est ce qu'enseigne formellement l'Apôtre dans l'ép. Hébr., c. 5 et suiv. Il y fait en outre deux choses : et *d'abord* il y montre en quoi le sacerdoce de Melchisédech est l'ombre ou la figure du sacerdoce de Jésus-Christ, savoir, par le nom, la personne et l'oblation; *en second lieu,* par la prééminence de ce sacrifice de Jésus-Christ sur le sacerdoce d'Aaron (2). Ce

(1) Voyez Faure, S. J., Diss. sur le socinianisme, § 12, rapporté à la fin du Manuel de controverse de Bécan, éd. Cologne, 1750.

(2) Et 1° parce que le sacerdoce fut imposé à Jésus-Christ avec serment, et que pour celui d'Aaron il n'en fut pas de même. Hébr., VII, 20, 21, d'où l'Apôtre tire la prééminence du sacerdoce de Jésus-Christ. Ce ne sont pas, en effet, les choses les moins importantes, mais bien celles qui le sont le plus, que l'on confirme par serment. De plus, comme une chose qui repose sur un serment ne peut ni changer ni s'annuller, voilà pourquoi il a été confirmé

principe posé, il nous reste à voir si Jésus-Christ a réellement rempli les fonctions sacerdotales pendant sa vie mortelle.

L'Apôtre réduit à deux chefs principaux les fonctions du prêtre, savoir, l'oblation du sacrifice et l'intercession, lorsqu'il écrit, c. 1, 1 : « Tout pontife est pris parmi les hommes, est » établi par les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, » afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés. » Et non-seulement il affirme, mais il pose comme un principe certain que Jésus-Christ, pendant sa vie mortelle, s'est acquitté de l'une et de l'autre de ces fonctions.

Et pour commencer par la plus importante de ces fonctions, savoir, l'oblation ou le sacrifice, c'est ce que prouve, entre autres choses, ce qu'il écrit, ibid., c. 9, 11 : « Mais Jésus- » Christ, dit-il, le pontife des biens futurs, étant venu dans le » monde, est entré une seule fois dans le sanctuaire, par un » tabernacle plus grand et plus excellent qui n'a point été fait » par la main des hommes..... Ce n'est pas par le sang des » boucs et des veaux qu'il y est entré, mais bien par son » propre sang, nous ayant acquis la rédemption éternelle. Car » si le sang des boucs et des taureaux, et l'aspersion de l'eau » mêlée à la cendre d'une génisse sanctifie ceux qui ont été » souillés en leur donnant une pureté extérieure et charnelle, » à combien plus forte raison le sang de Jésus-Christ, qui, » par le Saint-Esprit, s'est offert lui-même à Dieu comme une

par serment, devant éternellement subsister. Pendant que le sacerdoce d'Aaron ne fut pas confirmé par serment, parce qu'il devait être abrogé un jour.

2° Le sacerdoce d'Aaron était héréditaire de père en fils; Jésus-Christ, lui, n'eut ni prédécesseur ni successeur, parce que son sacerdoce est éternel, ibid., VII, 24.

3° La victime, dans le sacerdoce d'Aaron, différait du prêtre; dans celui de Jésus-Christ, ils ne font qu'un. Car ce n'est pas par le sang des boucs et des taureaux que Jésus-Christ est entré une fois dans le sanctuaire, c'est par le sien propre, comme le dit l'Apôtre, ibid., c. 9, 11 et suiv., et X, 56.

4° L'efficacité : car « il est impossible, comme le dit le même apôtre, X, » 4, que le sang des boucs et des taureaux efface le péché. » Mais Jésus-Christ s'offrit comme victime pour les péchés de tous les hommes, « et par une seule » oblation il a rendu parfaits tous ceux qu'il a sanctifiés, » ibid., 12-14.

5° Enfin, sans chercher à pousser la comparaison plus loin, le sacerdoce d'Aaron a été parfait sur la terre, pendant que celui de Jésus-Christ s'est commencé sur la terre et ne s'est consommé que dans le ciel, ibid., VII, 26. Aussi l'Apôtre appelle-t-il Jésus-Christ « le grand Pontife qui a pénétré les » cieux, » IV, 14.

Quant au sacerdoce de Jésus-Christ et de Melchisédech, selon l'ordre de ce dernier, voy. Pétau, liv. XII, c. 11 suiv. Pérorides, sur la Genèse, XIX, n. 80 et suiv.; Lorin, sur le Ps. 109; Justinien, le ch. 7 Hébr., et le P. Curti, Diss. publiée à Rome, 1751, intit. *Jésus-Christ prêtre*.

» victime sans tache, purifiera-t-il notre conscience pour nous » faire rendre un vrai culte au Dieu vivant? » L'Apôtre compare ici le pontife de l'ancienne loi avec celui de la nouvelle, et comme le premier, dit-il, n'entrait dans le Saint des saints qu'après avoir offert un sacrifice où coulait le sang des boucs et des taureaux, de même Jésus-Christ a offert son sacrifice en versant son sang sur la croix avant d'entrer dans le Saint qui n'est pas l'œuvre de la main des hommes, savoir, le ciel. Jésus-Christ a donc acquis son sacerdoce et il en a rempli les fonctions avant que d'entrer dans le ciel, comme le prêtre de la loi ancienne obtenait la dignité sacerdotale et remplissait les fonctions de prêtre avant que d'entrer dans le Saint.

Le même apôtre poursuit, ibid., v. 24, en ces termes : « Car Jésus-Christ n'est point entré dans ce sanctuaire fait de » main d'homme, qui n'était que la figure du véritable, mais » il est entré dans le ciel..... Et il n'y est pas non plus entré » pour s'offrir lui-même plusieurs fois, comme le grand-» prêtre entre tous les ans dans le sanctuaire en portant le sang » d'une victime, et non le sien propre; car autrement il aurait » fallu qu'il eût souffert plusieurs fois depuis la création du » monde, au lieu qu'il n'a souffert qu'une fois vers la fin des » siècles, pour abolir le péché, en s'offrant lui-même pour » victime. Et comme il est statué que tous les hommes » meurent une fois, et qu'ensuite ils sont jugés, ainsi Jésus-» Christ a été offert une fois pour effacer les péchés de » plusieurs. » Mais l'Apôtre pose ici quatre choses qui veulent que Jésus-Christ, pendant sa vie mortelle, ait été réellement prêtre et qu'il ait véritablement offert un sacrifice par sa mort.

Et d'abord l'Apôtre dit que Jésus-Christ n'a offert son sacrifice qu'une fois. Donc il parle du sacrifice qu'il a offert sur la croix, et non dans le ciel, où il prie continuellement pour nous. 2. L'Apôtre établit de plus que Jésus-Christ ne s'est offert qu'une seule fois, autrement il lui aurait fallu souffrir souvent. Donc il parle de l'oblation qu'il a faite par sa passion; or, ce n'est pas dans le ciel, mais bien sur la terre, surtout sur la croix, qu'il a souffert; donc 3. Jésus-Christ s'est alors offert, d'après l'Apôtre, pour effacer le péché, lorsqu'il est apparu et qu'il s'est manifesté. Mais lorsque Jésus-Christ est entré dans le ciel, non-seulement il ne nous est pas apparu, mais, qui plus est, il s'est même dérobé à nos yeux;

donc, c'est sur la terre qu'il s'est offert lui-même ou qu'il s'est immolé comme victime. 4. Enfin on doit penser que Jésus-Christ s'est offert lorsqu'il a effacé les péchés, *car il s'est offert pour effacer les péchés de plusieurs;* mais, d'après l'apôtre saint Pierre, c'est en mourant sur la croix que Jésus-Christ a fait cela (1). A quelque point de vue donc qu'on envisage ce que dit l'Apôtre, on doit tenir comme un principe certain que Jésus-Christ a été réellement prêtre pendant qu'il était sur la terre, et qu'il s'est offert lui-même en sacrifice en mourant. Voici pour la première fonction du sacerdoce.

Quant à la seconde fonction du sacerdoce, qui consiste, avons-nous dit, dans l'intercession, que Jésus-Christ s'en soit acquitté pendant sa vie, nous en avons eu entre autres une preuve remarquable dans l'admirable prière qu'il fit après la cène pour tous les hommes et présents et futurs, ainsi que nous l'avons montré en son lieu et que nous le rapporte saint Jean, c. 17 (2).

Et ces deux fonctions sacerdotales que Jésus-Christ a commencé à remplir sur la terre, il les continue et les rend parfaites dans le ciel par l'application continuelle du sacrifice qu'il a offert une fois, et parce qu'il interpelle sans cesse pour nous.

Mais on est dans l'usage de demander en quoi consiste cette intercession de Jésus-Christ auprès du Père dans le ciel. Il ne manque pas de Pères, ils sont même nombreux qui pensent que le Christ prie même dans le ciel, et qu'en priant il interpelle pour nous (3). De là cet adage de saint Augustin : « Jésus-Christ prie pour nous comme notre prêtre, il prie en » nous comme notre chef, et nous le prions comme notre » Dieu (4). » Cependant l'opinion la plus commune, la plus généralement admise veut que cette intercession consiste dans l'apparition ou la présence de Jésus-Christ devant son Père, et l'application continuelle de la rémission qu'il acquit pour notre salut par l'oblation de son sang; et comme cette apparition a quelque ressemblance avec l'intercession humaine, c'est pour cela qu'on l'appelle au figuré intercession (5).

Mais comme, par l'incarnation, le Christ est devenu pontife

(1) I Pierre, II, 24.
(2) Traité de Dieu, part. III, c. 4.
(3) Voy. Pétau, liv. XII, c. 8, §§ 10 et suiv.
(4) Explic., Ps. 85, n. 1.
(5) Voy. pourtant Pétau, pas. cit.

et prêtre, ainsi que l'indique le mot *Christ*, et que Jésus a aussi acquis ce titre (1), il est certain qu'il est prêtre lui-même, non pas précisément par ce par quoi il est Dieu, comme le prétendaient les ariens, ni précisément par ce par quoi il est homme, ainsi que l'affirmaient les nestoriens, d'après les principes respectifs de leurs sectes (2), mais en tant que Dieu homme et comme médiateur, ainsi que nous le dirons bientôt. On doit, en effet, regarder la nature humaine comme le principe par lequel *quo* (c'est le langage de l'école), le Christ s'est acquitté et s'acquitte des fonctions sacerdotales; et le Verbe divin, comme le principe *quod,* qui remplit les fonctions sacerdotales, et leur donne un prix, une dignité infinie. C'est donc avec justice que Virgile, ou l'auteur des cinq livres contre Eutychès, dit, liv. V : « Parce que le sacre-
» ment de la réconciliation exigeait un sacrifice sans tache, il
» fallait trouver une hostie telle qu'elle tînt le milieu entre
» Dieu et l'homme, une hostie qui mourût par ce qu'elle avait
» d'humain, et qui vainquît la mort par ce qu'elle avait en
» elle de divin (3). »

Objections.

I. *Obj.* Jésus-Christ ne fut pas proprement prêtre pendant qu'il était sur la terre, et par conséquent il n'offrit pas de

(1) L'appellation *Christ* ne désigne pas la nature, mais la personne en qui sont réunies les deux natures, et la dignité pontificale est attachée à cette appellation; l'onction est le symbole que ce nom sert à désigner. C'est pourquoi le Fils de Dieu, en se faisant homme, quand la divinité a oint l'humanité, est devenu pontife et prètre. « Car, ainsi que le dit saint Augustin, il a » été oint prêtre et roi. » Voy. Expl. II, Ps. 26, n. 2.

(2) Voy. Pétau, liv. XII, c. 11, §§ 1 et suiv. Comme les ariens pensaient que la nature du Fils de Dieu diffère de celle du Père et lui est bien inférieure, ils croyaient aussi que cette même nature s'était unie à la chair, qu'elle lui tenait lieu d'âme, et que par conséquent tout ce qui était en Jésus-Christ, et tout ce qu'il avait fait était vil et indigne de Dieu, comme procédant d'une nature d'une condition inférieure, et ils l'attribuaient tout à sa divinité, comme la faim, la soif et une foule d'autres choses semblables, comme aussi les sentiments naturels à la créature, de prier et d'invoquer. Ils soutenaient, par suite de cela, que le Christ, en tant que Dieu, est inférieur au Père, et qu'ainsi il n'est que prêtre et médiateur entre le genre humain et lui. Quant aux nestoriens, comme ils pensaient que l'homme est réellement séparé de Dieu, ils établissaient que le Christ est précisément prêtre en tant qu'homme, ils ne supportaient pas que l'on dit que le Fils de Dieu ou que Dieu est prêtre, quand même on eût ajouté *selon la chair* ou *en tant qu'homme.* Voy. saint Cyrille, liv. III, Cont. Nestorius, éd. Paris, 1638, t. VI, p. 64.

(3) Voy. Biblioth. PP., de la Bigne, t. V, col. 589, int. *Vigilio Tridentino.* Voy. aussi Papebroch, t. V, juin, p. 164, n. 8 et suiv.

véritable sacrifice; il ne l'a été seulement qu'après son ascension au ciel, où il s'offre et interpelle chaque jour pour nous. 1. L'Apôtre parle en effet, Hébr., X, 5 et 9, de cette oblation qui eut lieu à son entrée, quand les sacrifices légaux furent abrogés; mais cette entrée eut lieu dans le ciel et non sur la terre, et, au reste, Jésus-Christ n'abrogea ni n'abolit les sacrifices légaux immédiatement après qu'il fut venu sur la terre. 2. Jésus-Christ ne remplit les fonctions de son sacerdoce que lorsqu'il lui eut été dit : « Vous êtes mon Fils, je vous ai en- » gendré aujourd'hui; » mais ceci n'eut lieu qu'après que Dieu l'eut ressuscité d'entre les morts; c'est alors qu'il le constitua Seigneur et Christ, comme l'atteste saint Paul, Act., XIII, 33, et Rom., I, 4, collat. Hébr., V, 5. Le même apôtre, 3. l'atteste ouvertement, Hébr., VIII, 4, lorsqu'il dit : « S'il » ne l'était (le Christ) que sur la terre, il ne le serait pas du » tout, puisqu'il y en a déjà eu pour offrir les dons suivant la » loi, dont le ministère a eu pour objet les figures et les » ombres des choses du ciel. » Donc le Christ n'a été proprement prêtre et n'a offert le sacrifice réel qu'après être monté au ciel. 4. Le même apôtre dit, Hébr., VII, 26 : « Il convenait » que nous eussions un pontife plus élevé que le ciel. » Il fallait donc qu'il fût dans le ciel avant d'offrir un sacrifice. 5. Ibid., v. 24, le même apôtre prouve que le Christ est prêtre éternel, parce qu'il prie toujours pour nous dans le ciel; mais s'il avait offert une seule fois un sacrifice sur l'arbre de la croix, quel besoin y aurait-il qu'il interpellât continuellement pour nous? 6. On ne doit pas oublier non plus que Jésus ne s'est jamais attribué lui-même cette dignité de prêtre, et qu'elle ne lui est conférée que dans la seule épître aux Hébreux, qui est pleine d'arguties (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *N.* Car l'Apôtre dit nettement, X, 5 de la même épître : C'est pourquoi, *entrant dans le monde,* il dit : « Vous n'avez pas voulu des hosties et » des oblations, et vous m'avez donné un corps. » Cette entrée dans le monde ne se borne pas au moment où Jésus-Christ fut conçu ou à celui où il vint au monde, elle embrasse tout le temps qu'il passa sur cette terre. Or, c'est pendant cet espace de temps et surtout au moment de sa mort, comme

(1) Tel Wegscheider, et avec lui Ziegler, Introduction à l'épître aux Hébr., Ammon, Bibl. théol., t. III, 17 suiv.

nous l'avons dit plus haut (1), que les sacrifices légaux furent abolis, *sinon de fait, du moins de droit.*

Rép. 2. Il a été fait prêtre par celui qui lui dit : *Vous êtes mon Fils, C. quand* ceci lui fut dit, *N.* L'Apôtre, dans le pass. cit., n'affirme que la première de ces choses; les sociniens y ajoutent la seconde de leur autorité. Nous ajouterons que Dieu le Père fit entendre cette déclaration non-seulement au moment de la résurrection, mais même avant, soit au moment du baptême, soit au moment de la transfiguration. L'Apôtre ne fait mention que de la résurrection seule, parce que ce fut elle surtout qui mit à nu la filiation divine du Christ, qui est le fondement et la cause de son sacerdoce et de sa résurrection.

Rép. 3. *D.* Si le sacerdoce de Jésus-Christ avait été du même ordre que le sacerdoce lévitique, si la dignité en eût été la même, *C.* si l'ordre en est différent, la dignité l'est aussi, *N.* Car l'Apôtre prétend ici que le sacerdoce de Jésus-Christ était bien plus excellent que le sacerdoce lévitique, pour plusieurs raisons qu'il énumère dans le même endroit, et, entre autres, il fait valoir l'objet et l'efficacité; *l'objet,* parce que le sacerdoce lévitique avait pour but la seule purification de la chair, pendant que le sacerdoce du Christ a pour but celle de l'esprit et de la conscience; *l'efficacité,* celui-ci, parce qu'il était imparfait, était obligé de réitérer ses sacrifices, pendant que, comme le sacerdoce du Christ est très-parfait et de son côté et de celui du sacrifice, il a sanctifié les hommes par une seule oblation, sans qu'il ait été besoin de recommencer. Aussi conclut-il que, si les sacerdoces eussent été pareils, les uns et les autres sacrifices eussent été inutiles (2).

Rép. 4. *D.* Après avoir accompli sa mission sur la terre, *C.* avant de l'avoir accomplie, *N.* L'Apôtre n'affirme que le premier point, pour montrer que Jésus-Christ, en montant au ciel, accomplit, en l'appliquant, ce qu'il avait de parfait sur la terre.

Rép. 5. *D.* Continuant ces fonctions sacerdotales par l'application continuelle de ses mérites, *C.* autrement, *N.* Or, nous avons dit dans les preuves que l'interpellation de Jésus-Christ dans le ciel consistait dans l'application des fruits du

(1) De ce Traité, p. I, p. 984, à la 3.

(2) Voy. Tournely, de l'Incarnat., quest. 4, art. 2, argum. 4, rép. 2e de la Réfutation des sociniens. Pétau, liv. XII, ch. 11 suiv. Bernard. de Pecquigny, Triple expl. sur ce pass.

sacrifice qu'il a offert sur la croix pour l'expiation des péchés.

Rép. 6. Je réponds 1. qu'en admettant même, comme le prétendent les rationalistes, que l'auteur de l'épître aux Hébreux soit le seul qui ait attribué la dignité sacerdotale au Christ, cela nous suffit pour taxer d'impiété les sociniens, puisque, d'après la tradition constante de l'Eglise, l'autorité de cette épître est divine. Je réponds, en second lieu, que leur assertion est fausse. Car, comme le Christ, Matth., XXII suiv.; Marc, XII, 36; Luc, XXI, 42, s'applique le Ps. 109, où il est parlé formellement du sacerdoce du Christ, par le fait même il s'attribue la dignité sacerdotale.

II. *Obj.* Il est deux choses qui s'opposent à ce que nous reconnaissions dans la mort du Christ un sacrifice proprement dit; et d'abord c'est que, contrairement à la nature de tous les sacrifices, le même Christ eût été prêtre et victime; la seconde, c'est que ce n'eût point été le prêtre qui eût immolé la victime, car ce furent les bourreaux qui mirent Jésus-Christ à mort. Et on ne peut pas répondre que le Christ fût prêtre et que sa mort fût un sacrifice réel parce qu'il supporta patiemment la mort, puisque tous les martyrs ont soutenu volontairement et avec courage la mort pour Jésus-Christ, sans qu'on puisse dire pour cela que leur mort est un vrai sacrifice. Donc :

Rép. N. A. La *première* de ces raisons ne vaut rien, soit parce que c'est là un privilége particulier du sacrifice du Christ que lui revendiquent les Ecritures, les Pères, les liturgies et tous les autres documents du même genre, soit parce que, dans le ciel même, de l'aveu des sociniens, le Christ offre son sacrifice et qu'il est en même temps prêtre et victime. Mais c'est là ce qui rend surtout le sacrifice du Christ recommandable, comme dit expressément l'Apôtre, Hébr., IX, 11, 12, dont nous avons cité précédemment les paroles.

La *seconde* raison n'en est pas une non plus, parce que les bourreaux de Jésus-Christ ne lui donnèrent pas la mort comme sacrificateurs; ils ne furent que des instruments dont Jésus-Christ se servit pour s'immoler, par suite du violent amour qu'il avait pour nous; *il a été offert parce qu'il l'a voulu.* La charité de Jésus-Christ mourant surpassa de beaucoup l'iniquité de ceux qui le crucifièrent.

Quant au *Confirm. N.* par. Car les martyrs n'ont point été institués prêtres pour s'offrir eux-mêmes en sacrifice,

comme l'Apôtre déclare que Jésus-Christ l'a été, Hébr., X, 5, dans les paroles que nous avons rapportées, et comme nous l'avons prouvé jusque-là.

PROPOSITION II.

Jésus-Christ fut réellement médiateur.

Cette proposition est aussi du domaine de la foi, en tant qu'elle est fondée sur l'enseignement constant et perpétuel de l'Eglise catholique, sur l'Ecriture et la tradition.

L'Apôtre dit en effet expressément, I Tim., II, 5, 6 : « Un » seul Dieu et un seul médiateur de Dieu et des hommes, » Jésus-Christ fait homme, qui s'est livré lui-même pour » nous racheter. » Mais ce qui fait que l'Apôtre appelle le Christ médiateur, *c'est parce qu'il s'est livré lui-même pour la rédemption de tous;* il n'est donc pas seulement médiateur comme le sont le conciliateur, l'arbitre, l'avocat, mais il faut reconnaître qu'il est réellement médiateur, et qu'en cette qualité il a payé comme caution pour nos péchés et qu'il nous a réconciliés avec Dieu, comme nous le prouverons plus longuement dans le chapitre suivant.

Jésus-Christ fut un médiateur réel et proprement dit, et en tant que Dieu et en tant qu'homme. Il est dit en effet, dans les Ecritures, que *Dieu* s'est acquis l'Eglise par son sang, ou que le *Seigneur de gloire* a été crucifié, et une foule d'autres choses semblables qui supposent le concours des deux natures dans la rédemption du genre humain, et par conséquent dans la *médiation* dont s'est acquitté le Christ. Aussi saint Augustin dit-il : « Il fallait que le médiateur de Dieu et des » hommes eût quelque chose de semblable à Dieu et quelque » chose de semblable aux hommes, de peur que, s'il eût trop » ressemblé aux hommes dans l'un et l'autre, il eût été trop » loin de Dieu, et que, s'il eût ressemblé à Dieu dans les » deux, il n'eût été à une trop grande distance des hommes, » et que, dans ce cas, il lui eût été impossible d'être média- » teur (1). » Les autres Pères grecs et latins tiennent le même langage (2).

(1) Liv. X, Confess., c. 42.

(2) Voy. Pétau, liv. XII, c. 4. suiv. Pour mieux se faire l'idée de la médiation; il faut distinguer la *personne* du médiateur de *l'œuvre* même de la médiation. Pour constituer un médiateur réel et proprement dit dans le cas dont

Les deux natures n'ont pourtant pas contribué de la même manière à cette médiation. C'est en effet la nature humaine qui en a fourni la matière ou qui en a accompli l'œuvre, pendant que c'est l'hypostase du Verbe qui a donné à cette œuvre sa valeur et sa dignité. Cette seule observation suffit à convaincre d'erreur ceux qui soutiennent, avec les anciens ariens, que Jésus-Christ n'a été médiateur qu'en tant que Dieu, de même que ceux qui pensent qu'il ne l'a été qu'en sa qualité d'homme, tel que François Stanchar et les sociniens. Ceux-ci pensent, en effet, qu'il n'a pas pu être médiateur comme Dieu, dans la crainte que nous ne tombions dans cette absurdité, de soutenir qu'il a été son propre médiateur. Nous répondons à ceci que Jésus-Christ n'est pas médiateur de la même manière, qu'il est une des personnes de la Trinité, car la personne du Verbe, en tant que Dieu, n'a aucun rapport avec la chair; ou, au moins, on en fait abstraction par la pensée, lorsqu'on la compte comme la seconde personne de cette même Trinité; mais, en tant qu'il est homme, qu'il donne en quelque sorte à l'humanité sa forme, qu'il la détermine, il remplit les fonctions de médiateur (1).

De plus, si le Christ fut réellement médiateur, en tant qu'il paya pour nous comme notre caution, nous en concluons que ce n'est qu'improprement qu'on peut l'appeler médiateur avant l'incarnation, comme le disent les saints Pères, surtout les plus anciens; lorsqu'on le considère comme le messager et l'interprète de la volonté divine auprès des hommes, dans ces apparitions fréquentes où il se manifesta sous des formes visibles; ou même, en tant que Dieu, en vue de sa médiation et de ses mérites, il remit les péchés et accorda la vie éternelle à ceux qui eurent convenablement foi en son avènement (2).

Comme le fond de la controverse qui divise les catholiques des sociniens relativement à la médiation de Jésus-Christ, porte sur la satisfaction, nous renvoyons la solution des objections que l'on fait contre cette proposition au chapitre suivant, où il nous sera bien plus facile de les résoudre.

il s'agit ici, il faut le concours des deux natures. C'est la nature humaine subsistant dans le Verbe, qui seule *accomplit* l'œuvre de la médiation, parce que seule elle pouvait souffrir, mourir, payer la dette, etc. Mais ce fut la nature ou la personne divine qui donna à cette œuvre tout son prix, toute sa dignité. Voy. Pétau, liv. cit.

(1) Voy. Pét., l. c., IV, § 6.

(2) Voy. Pét., l. c., c. 3.

CHAPITRE VI.

SATISFACTION ET MÉRITES DE JÉSUS-CHRIST.

La satisfaction, comme le dit le Catéchisme romain (1), consiste dans le paiement entier d'une chose due. Car, ce qui est suffisant, c'est ce à quoi il ne semble rien manquer. Mais la dette est ou réelle ou personnelle. La dette *personnelle*, selon l'expression reçue, c'est ce qui découle de l'injure faite à autrui; la dette *réelle* est celle qui découle d'une chose quelconque, *V. G.* de l'argent que nous sommes obligés de donner à autrui. Nous prenons ici la satisfaction dans le premier sens, savoir, en tant qu'elle est *personnelle;* et satisfaire, dans ce sens, c'est la même chose que donner à autrui de quoi satisfaire ou apaiser la juste colère qu'a provoquée l'injure qui lui a été faite; et la satisfaction, dans ce cas, n'est qu'une compensation réparatrice de l'injure faite à autrui.

On divise encore cette satisfaction personnelle en satisfaction proprement dite et en satisfaction improprement dite. Celui-là est censé satisfaire *proprement* qui répare rigoureusement en justice, par compensation, l'injure faite à autrui; et celui-là ne satisfait qu'improprement qui n'obtient pas tant sa grâce de l'égalité de la justice que de la bonté de la partie lésée, qui pardonne gratuitement l'injure qu'elle a reçue.

Ceci posé, nous allons établir l'état de la question qui est l'objet des dissensions des catholiques et des sociniens et de leurs rejetons, les quakers, les méthodistes et les rationalistes. Les sociniens et un grand nombre d'autres prétendent que Jésus-Christ n'a qu'improprement satisfait pour nous; affirmant 1. qu'après avoir accompli les obligations que Dieu lui avait imposées pour procurer notre salut, il en a obtenu gratuitement la rémission de nos péchés; 2. qu'en outre Jésus-Christ n'est le sauveur des hommes que par ses prédications et ses conseils, au moyen desquels il nous a fait connaître la voie du salut, et dans laquelle il nous a exhortés à marcher, surtout par l'exemple qu'il nous en a donné, mais qu'il ne l'est pas parce qu'il a réintégré le genre humain par ses œuvres,

(1) P. II, c. 5, § 62.

ses mérites et sa puissance; 3. ils soutiennent enfin que Jésus-Christ est mort pour notre bien, pour notre avantage, dans nos intérêts, mais qu'il ne s'est pas réellement mis au lieu et place des hommes. C'est ce qui découle nécessairement de leur doctrine fondamentale sur Jésus-Christ. Car, comme les hérétiques que nous venons de nommer, ou plutôt les incrédules, posent comme un principe que Jésus-Christ n'est Dieu que nominalement, et que, par nature, par origine et par puissance, il n'est qu'un pur homme, il s'ensuit que la satisfaction de Jésus-Christ cesse d'être réelle; car les actions des hommes ne peuvent avoir une puissance telle qu'elles puissent, en toute justice, compenser équivalemment et d'une manière réelle l'injure faite à Dieu.

Les catholiques partent, au contraire, du principe essentiellement vrai, que le Christ est le Fils naturel de Dieu et qu'il est Dieu par principe et par nature, et en concluent, d'une manière très-vraie aussi, qu'il a véritablement et proprement satisfait à la justice divine : 1. parce qu'il a payé d'une manière parfaitement adéquate, et cela, d'après les lois de la justice, ce que nous devions à Dieu; 2. parce qu'en sa qualité de notre sauveur réel et proprement dit, il nous a véritablement rachetés par ses œuvres et par ses mérites, et nous a remis dans la voie du salut; 3. enfin, parce qu'il est mort pour nous, et qu'en mourant en notre lieu et place, il a satisfait pour nous par sa mort.

Nous ferons observer, dans l'intérêt de la clarté de cette question, que le péché pour lequel on satisfait peut être envisagé sous un triple point de vue : 1. il est, en effet, une dette qui nous oblige envers la justice divine; 2. il est une injure qui établit une inimitié entre Dieu et les hommes; 3. il est un crime qui emporte pour nous la mort et une éternelle malédiction. Les pécheurs sont en effet appelés, dans les saintes Ecritures, 1. *débiteurs* (1), 2. *ennemis* (2), 3. *coupables* (3). C'est pourquoi, dans cette circonstance, Dieu est 1. comme un *créancier* auquel il est dû; 2. comme la *partie offensée* qui doit être apaisée; 3. comme *un juge* qui exige le châtiment. Aussi faut-il trois choses pour une satisfaction réelle et proprement

(1) Matth., VI, 12; Coloss., II, 14.
(2) Rom., V, 10; Coloss., I, 21.
(3) Marc, III 29; Jacq., II, 10.

dite : 1. il faut acquittement de la dette; 2. il faut que la colère divine soit apaisée; 3. il faut que la faute (*reatus*) soit expiée. Nous avions donc besoin d'une caution, d'un garant qui payât pour nous, d'un réparateur qui nous réconciliât avec Dieu, et enfin d'un prêtre et d'une victime qui se substituât à nous, qui portât les châtiments que nous méritions et qui expiât nos péchés.

Mais Jésus-Christ ne put faire cela qu'autant que l'on suppose que ses actions furent méritoires. Aussi joint-on toujours ces deux choses. Mais le mérite, « c'est le lien qui unit une » action libre à sa récompense. » Par ce nom de récompense ou *rétribution,* on entend soit le châtiment, soit la récompense, soit le salaire, puisqu'une action libre exécutée par quelqu'un peut être liée par rapport à une autre, soit à un châtiment, soit à une récompense, soit à un salaire. Le *lien* d'une action libre avec la rémunération peut résulter ou de la convenance, ou d'un pacte, ou du droit à une rétribution de la part de celui qui rétribue, qu'entraîne l'accomplissement d'une œuvre, de sorte que, si cette rétribution n'est pas accomplie, le droit ou la justice dont il est question est lésé. Là où le lien ne découle que de la convenance, cette rétribution est plutôt le fait de la libéralité de celui qui rétribue que la force même de l'œuvre; et c'est de là que résulte le mérite que l'on appelle *de congruo;* mais quand ce lien découle du pacte ou de la valeur de l'acte libre accompli, ou de la justice, il en résulte un mérite que l'on appelle *de condigno,* ou le mérite proprement dit.

Le mérite est en outre ou naturel ou surnaturel. On a le premier mérite, si le lien d'une œuvre libre avec la rétribution de cette même œuvre découle des forces de la nature; comme l'œuvre d'un homme et le pacte avec un homme, du citoyen avec son prince, etc. Si, au contraire, ce lien provient d'une œuvre accomplie avec le secours de la grâce ou de l'auteur même de ces secours célestes, dès lors il est quelque chose de supérieur aux secours particuliers pris isolément; il est dès lors *surnaturel.*

Donc, comme Jésus-Christ réunissait toutes les conditions voulues pour mériter proprement ou *de condigno,* savoir, la sainteté dans celui qui opère, la liberté dans l'œuvre et la promesse dans celui qui récompense, on doit dire qu'il a réellement et proprement mérité. Quant à la sainteté, personne n'en doute; la liberté, nous en avons parlé en son lieu; pour la

promesse, elle est manifeste, d'après Is., LIII, 10 : « S'il » donne sa vie pour le péché, il aura une postérité qui durera » longtemps (1). »

Ces paroles d'Isaïe prouvent que Jésus-Christ a mérité non-seulement pour lui (2), mais encore pour nous, et qu'il l'a fait en donnant sa vie pour nos péchés, ou en satisfaisant pour nous. Aussi le concile de Trente appelle-t-il Jésus-Christ « *la* » *cause méritoire* de notre satisfaction (3). »

Nous allons donc maintenant établir l'existence de cette satisfaction, passant sous silence les questions moins importantes que l'on agite dans les écoles sur les propriétés et les conditions de cette satisfaction, et pour lesquelles on peut consulter les scholastiques (4). Nous disons donc :

PROPOSITION.

Jésus-Christ a véritablement et proprement satisfait à la justice divine pour nous.

Cette proposition est du domaine de la foi catholique, elle est enseignée dans tous les symboles et elle est le fondement

(1) C'est ce que déclare l'Apôtre lui-même, Philipp., II, § 9, lorsqu'il écrit de Jésus-Christ : « Il s'est humilié lui-même et s'est fait obéissant jusqu'à la » mort, la mort de la croix. *C'est pourquoi* Dieu l'a élevé, etc. » Dans ces passages, comme le fait observer Pétau, il y a en quelque sorte une stipulation, un pacte de Dieu avec l'homme Christ; c'est que, s'il est disposé à mourir pour racheter les hommes, ils seront admis à recouvrer et la grâce et l'espérance du salut, et il acquerra pour lui-même la gloire et le triomphe éternel. Voy. liv. XII, c. 9, § 2. Pour ce qui est des mérites de Jésus-Christ, Vasquez en parle tout au long, t. I, sur la troisième partie de saint Th., diss. 74 suiv.

(2) Jésus-Christ a surtout mérité pour lui-même sa résurrection glorieuse d'entre les morts et l'exaltation de son nom.

(3) Sess. VI, c. 7.

(4) Ces questions agitées par les scholastiques n'attaquent ni la vérité ni la suffisance de la satisfaction de Jésus-Christ pour tous les péchés; tout le monde admet cela. Le point sur lequel ils ne s'accordent pas, c'est sur la manière dont la satisfaction de Jésus-Christ a été suffisante, *et condigne.* Les uns prétendent qu'elle n'a pas été digne et parfaite (*ex se*) d'elle-même, qu'elle ne l'a été qu'en vertu de la libéralité de Dieu, qui l'a acceptée; d'autres prétendent qu'elle ne l'a pas été en vertu ou d'après *la justice rigoureuse et proprement dite;* d'autres, tout en admettant qu'elle l'a été à titre de justice véritable, soutiennent qu'elle n'a pas eu lieu en vertu de toutes les lois strictes de la justice, d'où ils concluent que la satisfaction de Jésus-Christ a été *suffisante,* mais qu'elle n'a pas été *surabondante.* On pourra, pour connaître plus à fond ces questions, consulter Vasquez, l. c., diss. 7 suiv., où il les traite fort au long, œuv., éd. d'Ingolstadt, 1610, t. V.

de tout le christianisme; nous en démontrerons la vérité comme il suit.

On doit dire que celui-là a véritablement et proprement satisfait à la justice divine pour nous, qui 1. s'est offert lui-même en sacrifice à Dieu, et qui, en sa qualité de prêtre, s'est immolé comme une hostie propitiatoire; 2. qui, comme notre caution, a pris sur lui et a expié nos péchés et les châtiments qui leur étaient dus; 3. qui nous a rachetés au prix de son sang; 4. qui, enfin, en sa qualité de médiateur, nous a réconciliés avec Dieu et a apaisé son courroux; or, Jésus-Christ a fait tout cela. Donc :

Et d'abord, que Jésus-Christ se soit offert en sacrifice à Dieu comme une hostie de propitiation, c'est ce que prouve tout ce que nous avons dit précédemment de son sacerdoce et du sacrifice qu'il a offert sur la croix.

Les textes du Nouveau et de l'Ancien-Testament qui ont trait à cette question, collationnés ensemble, démontrent nettement la seconde partie de notre assertion; Isaïe dit en effet, LIII, que le Messie a porté nos douleurs et nos péchés, que c'est pour cela qu'il a été blessé, foulé aux pieds, mis à mort, et la fin qu'il se proposait en supportant toutes ces douleurs, c'était de nous guérir, c'est-à-dire de nous délivrer de ces maux; donc ce n'est pas pour ses iniquités et ses péchés que Jésus-Christ a enduré tous ces supplices, qu'il est mort, puisqu'il ne fut jamais souillé par aucun péché et qu'il ne pouvait pas l'être; c'est pour expier nos péchés, ainsi qu'il s'était chargé de le faire, qu'il l'a enduré. Or, que ce soit là le sens de la prophétie d'Isaïe, c'est ce que prouve non-seulement la valeur des mots, l'ensemble du discours et la tradition constante des Juifs, ainsi que nous l'avons prouvé en son temps (1), mais c'est encore ce que prouve l'autorité irréfragable de l'apôtre saint Pierre, qui expose en quelques mots le sentiment réel du Prophète : « Il a supporté lui-même dans son corps nos » péchés sur la croix, afin que, morts au péché, nous vivions » à la justice, guéris que nous sommes par son sang (2). » Ce qu'Isaïe avait dit de nos langueurs, Pierre le dit plus expressément de nos péchés; ce que le Prophète ajoutait de nos péchés que Dieu rejette sur Jésus-Christ, l'Apôtre le rapporte

(1) P. 992, à la 8.
(2) I Pierre, II, 24.

au supplice ou plutôt au sacrifice de la croix; que Jésus-Christ se soit chargé *de nos péchés* et qu'il les ait enfin portés sur la croix pour les expier, c'est ce que déclare saint Pierre, lorsqu'il dit *sursum tulit,* savoir, *dans son corps sur le bois.* C'est dans le même sens que l'Apôtre saint Paul dit : « Celui qui » n'avait jamais connu le péché *s'est chargé du péché* pour » nous, pour que, par lui, nous rentrassions dans la justice » de Dieu (1); » il dit encore ailleurs : « Jésus-Christ nous a » rachetés de la malédiction portée dans la loi contre nous, se » soumettant à cette malédiction, parce qu'il est écrit : Celui » qui est suspendu sur le bois est maudit (2). » Or, le seul sens dans lequel on puisse dire que Jésus-Christ est devenu *pécheur,* qu'il a été *maudit,* c'est parce qu'il s'est substitué à notre lieu et place; châtiments et malédictions qui étaient dus à nos péchés, fruits de notre transgression de la loi, et qu'il s'est chargé d'expier. Donc :

Les saintes Ecritures établissent clairement que Jésus-Christ nous a rachetés au prix de son sang, et c'est là la troisième chose que nous nous étions proposé de prouver. L'Apôtre écrit en effet, I Tim., II, 6 : « Qui s'est donné lui-même pour » notre rédemption (le grec porte : pour *prix de notre ré-* » *demption*); » et dans la I Cor., VI, 20 : « Vous avez été » rachetés à grand prix; » Ephés., I, 7 : « En qui nous avons » (Jésus-Christ) la rédemption par son sang, et la rémission » des péchés; » Tit., II, 14 : « Il s'est livré lui-même pour » nous racheter de toute iniquité; » l'apôtre saint Pierre dit plus clairement encore : « Sachant que ce ne n'est pas au prix » d'un or et d'un argent périssable que vous avez été rachetés » de la servitude dans laquelle vous avait précipité la désobéis- » sance paternelle, mais bien par le sang précieux de Jésus- » Christ, qui ressemble pour ainsi dire à un agneau sans » tache, etc. (3). » D'où nous raisonnons comme il suit : Celui-là nous a proprement et véritablement rachetés de nos péchés au prix de son sang, qui l'a donné pour prix de notre rédemption, comme on donne de l'or ou de l'argent pour le prix d'un objet temporel ou vénal; or, d'après les textes que nous avons cités, c'est ainsi que Jésus-Christ a donné son sang. Donc :

(1) II Cor., V, 21.
(2) Gal., III, 13.
(3) I Pierre, I, 18.

De ce qui précède découle la quatrième chose que nous nous proposions de prouver, savoir, que Jésus-Christ a apaisé Dieu en sa qualité de médiateur, et qu'il nous a réconciliés avec lui. Nos péchés étaient en effet la raison ou la cause pour laquelle Dieu était irrité contre nous, et demandait que nous fussions punis. Donc, si Jésus-Christ, d'après ce qui a été dit, s'est offert lui-même en sacrifice et comme une victime pour les expier, s'il s'est substitué à notre lieu et place pour les expier et en payer la peine; si enfin il les a lavés et effacés par son sang, il ne peut plus rester aucune raison pour que Dieu soit irrité contre nous et pour qu'il nous haïsse encore. Les Ecri-critures proclament en cent endroits que tel a été le fruit de la passion de Jésus-Christ. « Car, quand nous étions ennemis de » Dieu, dit l'Apôtre, son Fils nous a réconciliés avec lui par » sa mort (1); » et ailleurs : « Parce qu'il a plu au Père qu'en » lui résidât tout plénitude, pour réconcilier toutes choses par » lui-même et en lui-même, ayant pacifié par son sang, qu'il » a répandu sur la croix, tout ce qui est sur la terre comme » tout ce qui est dans le ciel (2); » bornons là nos citations, dans la crainte de nous laisser entraîner à de trop grandes longueurs, car nous pourrions les multiplier presqu'à l'infini.

Donc, comme Jésus-Christ, d'après les passages des Ecritures que nous avons cités, a rempli les quatre conditions requises pour une satisfaction proprement dite, il s'ensuit que nous avons réfuté les sociniens, ainsi que nous nous proposions de le faire.

Les Pères, de l'aveu des sociniens, sont presque unanimes à enseigner le dogme catholique de la satisfaction (3). Bien

(1) Rom., V, 10.

(2) Coloss., I, 19.

(3) Ces témoignages des Pères ont été recueillis par Pét., l. XII, c. 9; Grotius, *Défense de la foi catholique sur la satisfaction de Jésus-Christ, contre Socin,* Leyde, 1617, contre laquelle ont écrit, outre Ravensperger, ouv. int. *Jugement sur le livre de Grotius de la satisfaction de Jésus-Christ,* Groningue, 1617; J. Creille, ouv. int. Réponse au livre de Hugues Grotius pour la croyance catholique sur la satisfaction de Jésus-Christ; Grotius se tut, soit qu'il fût passé au parti de Socin, comme Potin, Osiander et surtout Bossuet le pensent, ou que, continuant à admettre le dogme de la divinité de Jésus-Christ et de la satisfaction, contrairement à ce que croyaient les sociniens, il pensât qu'il était inutile de guerroyer davantage sur cette question. Certes, Grotius lui-même écrivait à Creille : « J'ai toujours aimé et j'aime encore les » conseils pacifiques; ce qui m'alarme, c'est de voir l'acharnement avec le- » quel se disputent ceux qui se disent les disciples de Jésus-Christ; si nous » sommes dans le vrai, *pourquoi s'arrêter à ces futilités?* » Il est difficile de

qu'ils rejettent l'autorité des Pères, nous allons pourtant recueillir quelques-uns des chefs ou principes de leur enseignement sur ce point; ils sont très-propres à mettre dans tout son jour cette vérité. Les Pères sont donc unanimes à établir 1. qu'aucune créature ne pouvait satisfaire à Dieu d'une manière adéquate et parfaite, soit pour le péché originel, soit pour les autres péchés, et que, par suite, il n'y avait qu'un Dieu qui pût le faire (1); 2. que Jésus-Christ, notre médiateur, a satisfait pour tous nos péchés, non-seulement d'une manière adéquate, mais même d'une manière surabondante, et que, par conséquent, non-seulement sa satisfaction a été infinie, mais que, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, elle a été plus qu'infinie. 3. Que cette appréciation infinie des mérites de ce même Jésus-Christ vient de ce que les œuvres qu'il a accomplies sont les œuvres propres de la personne du Verbe incarné. 4. Qu'il était plus convenable que la seconde personne de la sainte Trinité se fît homme que les autres, parce que, comme dit l'Apôtre, « il convenait que celui à cause » de qui et par qui toutes les choses » ont été faites et créées, fût l'auteur de leur salut. Ce que conclut en quelques mots saint Ambroise, lorsqu'il dit : « Car il convenait que celui qui » nous a créés nous rachetât (2). » Les Pères disent, en conséquence, qu'il faut autant et même plus de pouvoir pour racheter que pour créer (3). Or, il faut, comme le démontre saint Thomas (4), une puissance infinie pour créer; donc il faut aussi une puissance infinie pour racheter ou procurer la rédemption (5).

Nous ajouterons à l'autorité de l'Ecriture, et du consentement unanime de l'antiquité, en faveur de cette vérité, des preuves de raison tirées des conséquences absurdes qui découlent du système des sociniens. Si, en effet, Jésus-Christ

justifier Grotius de socinianisme, car ses Commentaires sur l'Ecriture sainte en sont pleins. Ensuite, comme Grotius ne regarde la divinité et la satisfaction de Jésus-Christ que comme une chose importante, il est facile de voir que l'entraînement du protestantisme l'a précipité dans le socinianisme.

(1) Voy. Pét., l. c., § 6.

(2) Liv. III, de la Foi, c. 2, n. 8, éd. Bén.

(3) Voy. Pét., ib., n. 7.

(4) I p., q. 45, a. 5.

(5) Il y a cependant une différence infinie entre les deux genres : c'est que l'un est naturel, savoir, celui de *la création*, pendant que l'autre, celui du mérite, *est moral*.

n'était mort que pour confirmer sa doctrine et pour être pour nous un modèle, 1. sa mort, au moins en substance, n'eût pas eu plus de valeur que celle des martyrs, soit de l'Ancien, soit du Nouveau-Testament, qui moururent, eux aussi, pour confirmer la vérité de la doctrine qu'ils avaient reçue, et qui sont pour nous des modèles. 2. Il faudrait aussi, dans ce cas, attribuer la rédemption aux autres œuvres de Jésus-Christ, tels que ses miracles, surtout à sa résurrection et à son ascension glorieuse dans le ciel, de même qu'à sa mort. 3. Comme les écrivains sacrés attribuent toujours notre rédemption, et la délivrance de nos péchés et des peines qu'ils méritaient, et la réconciliation du genre humain, lorsqu'ils en parlent, à la mort de Jésus-Christ et au prix de son sang, ils nous auraient trompés et l'antiquité tout entière, ou l'Eglise universelle eût été dans l'erreur jusqu'à Socin, de même que l'espérance que les chrétiens avaient dans la mort de Jésus-Christ eût été vaine. Les rationalistes ont aperçu cette dernière conséquence et se sont empressés de l'admettre. Ils conviennent bien, en dernière analyse, que cet article est formellement contenu dans les Ecritures; mais ils prétendent en même temps que les écrivains sacrés n'ont enseigné cette doctrine que par suite de préjugés antérieurs, et qu'ils ont voulu rehausser la gloire de leur maître, que lui avait ravie sa mort ignominieuse (1). Ils

(1) Voici les paroles de Wegscheider, qui écrit, § 136 : « Si l'on examine » et le principe de ce dogme (de l'expiation et de la satisfaction), qui est » compris parmi les notions des sacrifices que les Hébreux, tout aussi bien » que les peuples les moins civilisés... et les expressions des écrivains sacrés » que l'on cite pour prouver ce dogme, il est indubitable que les Israélites » eurent une connaissance exacte de cette expiation symbolique et de substi- » tution, liv. IV, 3 suiv., V, 11, XVI, 21, XVII, 11, comp. III Rois, XXI, 29; » IV Rom., XXIV, 4. Les écrivains sacrés eurent presque tous pour but de faire » disparaître par là l'ignominie de la mort du Christ, surtout Paul, en l'inter- » prétant ainsi, en la présentant comme expiatoire et comme remplaçant la » peine due à tous les péchés, I Jean, II, 1-2, dont il s'était chargé, saint » Matth., XX, 28, XXVI, 28; Jean, 1, 29; Rom., V, 6, 9; II Cor., V, 21; Gal., » III, 13; I Pierre, II, 24; I Tim., II, 6; Hébr., IX, 28, et Jésus lui-même, » comme un agneau pur et sans tache, 1 Pierre, I, 18, suiv., II, 24, comp. » Isaïe, LIII, 7, livré à la mort par son Père comme une victime expiatoire, » lavant les péchés dans son sang, II Jean, I, 7, II, 1 suiv. Ils semblent aussi » avoir accordé à l'obéissance ou à la vertu même de Jésus-Christ une cer- » taine force de substitution, Rom., V, 18, 19; I Pierre, I, 19, III, 18; I Jean, » II 1; Hébr., IX, 14, etc. » Il dit encore, § 137 : « Il est facile de voir, par » les passages cités, que la doctrine ecclésiastique (catholique) a réellement » ses principaux fondements dans les livres saints. » Il conclut enfin, § 142 : « On voit, par les arguments que nous avons proposés plus haut (nous les » réfuterons plus loin), 1° que la doctrine des écrivains sacrés sur la mort

engagent les docteurs à prendre garde de ne pas favoriser la somnolence de la conscience des méchants, surtout à l'heure de la mort, *en exaltant outre mesure la puissance du sang de Jésus-Christ,* laquelle apaise Dieu, qui, semblable à Moloch, est altéré du sang innocent (1).

On voit par là quels sont les progrès de l'impiété; on y voit même, qui plus est, la destruction du principe fondamental du protestantisme. Les premiers protestants enseignèrent qu'en matière de foi il ne faut croire que l'Ecriture seule; c'est en s'appuyant sur l'autorité des Ecritures, comme ils le pensaient eux-mêmes, qu'ils rejetèrent la nécessité des bonnes œuvres, de la pénitence et de la satisfaction, pour ne pas faire injure au sang de Jésus-Christ. C'est en s'appuyant sur le même principe que les sociniens conclurent qu'il faut absolument rejeter l'enseignement d'une satisfaction proprement dite, et qu'il ne faut pas mettre notre espérance dans la mort et le prix du sang que Jésus-Christ a versé pour nous, mais qu'il faut uniquement la placer dans *nos bonnes œuvres,* ou dans nos œuvres faites *avec droiture et honnêteté,* pour ne pas faire injure au sang de Jésus-Christ, qui, dans l'hypothèse de la force expiatoire, nous eût été nuisible en ce qu'il nous eût rendus apathiques et nous eût endurcis dans le vice (2). Et les voilà enfin tombés dans le déisme et le naturalisme.

» de Jésus-Christ, comme expiation des péchés, est accommodée aux *opinions* » *des égaux,* Hébr., IX, 22, pour plusieurs raisons, et qu'elle était très-propre » à recommander la nouvelle doctrine fondée en ce temps-là; de là encore » cette formule de la doctrine : « La divine Providence le permettant dans sa » sagesse, » employée par les docteurs de l'Evangile, comme il vous sera facile » de vous en persuader. »

Nous concluons de là 1° que le dogme catholique est réellement contenu dans les Ecritures, et que les sociniens ont fait de vains efforts lorsqu'ils ont eu recours, pour l'attaquer, à mille subtilités, et que la conscience enfin triomphe. 2° Que, d'après les rationalistes, les écrivains sacrés se sont grossièrement trompés en transmettant ce dogme : « La Providence le permettant dans sa » sagesse, » et que, par suite, l'Eglise tout entière a été plongée dans l'erreur qu'avait accréditée, selon l'ordre de la Providence, les écrivains sacrés, jusqu'à leur avènement. 3° Que, par conséquent, il ne faut avoir aucune confiance aux écrivains sacrés, puisqu'ils ont été trompés sur une affaire importante et qu'ils ont trompé le monde entier, et que, par suite, les divines Ecritures sont plutôt nuisibles qu'utiles. Voilà où en sont venus les hommes qui se disent encore chrétiens, et qui ont posé, comme principe de leur croyance, l'indépendance de la raison de toute autorité en matière de religion, principe qui est la base fondamentale du protestantisme.

(1) Ibid., § cit., 142.

(2) Ibid., § 141, vers la fin.

Soit donc que nous interrogions les Ecritures, soit que nous interrogions l'enseignement entier et constant de l'antiquité ou les conséquences détestables de la doctrine contraire, il est évident, à moins que nous veuillions renoncer à notre nom de chrétien, que Jésus-Christ, ainsi que nous nous proposions de l'établir, a véritablement et proprement satisfait à Dieu pour nous.

Objections.

I. *Obj.* 1. Il est dit de Jésus-Christ, dans les Ecritures, qu'il a porté nos péchés, dans le même sens qu'il y est dit en divers endroits, de Dieu, qu'il les porte aussi, *V. G.* Exod., XXXIV, 7, et Nombr., XIV, 18. Mais Dieu ne porte pas nos péchés en s'en chargeant, il les porte seulement en nous les remettant ou en agissant avec patience à notre égard. C'est le sens que nous en donne saint Matth., VIII, 16, 17; car après avoir rapporté que Jésus-Christ guérit plusieurs personnes des infirmités qui pesaient sur elles, il ajoute qu'il en a été ainsi, « pour que » s'accomplît ce qu'a dit le prophète Isaïe : Il a pris nos infir- » mités, il a porté nos maladies, » non pas en les prenant sur lui, mais en guérissant les autres. Nous en trouvons la confirmation dans le bouc émissaire, qui, disait-on, portait les péchés du peuple. 2. C'est une chose connue de tout le monde que le mot *rédemption* se prend parfois, dans les Ecritures, dans un sens métaphorique, qu'il faut le prendre dans ce sens lorsqu'il s'agit de Jésus-Christ; c'est ce que nous portent à croire les rédemptions typiques du peuple d'Israël de la captivité d'Egypte et de celle de Babylone; c'est aussi ce que nous porte à croire la raison pour laquelle nous avons été vendus au démon; nous l'avons été gratuitement, nous devions donc aussi être rachetés gratis; car si un prix véritable a été donné pour notre rédemption, ce prix eût été donné au démon, puisqu'au témoignage de l'Apôtre, II Tim., II, 26, il tenait les hommes captifs; et il n'y a rien de plus absurde que cela. 3. Et si Jésus-Christ affirme qu'il s'est donné *pour* la rédemption de tous, et quelques autres choses semblables qui se lisent de lui dans les Ecritures, tout le monde sait que la particule *pour* (*pro*), n'indique pas une véritable *substitution,* mais bien un avantage seul, comme quand il est recommandé aux fidèles, I Jean, III, 16, de donner leur vie pour leurs frères, de même que quand l'Apôtre dit qu'il complète ce qui

manque des souffrances de Jésus-Christ *pour* l'Eglise, Col., I; telle est la seule valeur de la particule grecque ὑπέρ, qui répond à l'expression latine *pro*. 4. Les catholiques, enfin, ne sauraient tirer aucun avantage de ce qu'il est dit de Jésus-Christ, qu'il nous a réconciliés avec Dieu, puisque l'Apôtre dit, II Cor., V, 19 : « Il a placé au milieu de nous le Verbe de la » réconciliation, » bien que l'on ne puisse pas conclure de là que les Apôtres nous ont réellement réconciliés avec Dieu en satisfaisant pour nous. Donc :

Rép. 1. Je nie qu'il soit dit de Jésus-Christ, dans les Ecritures, qu'il a porté nos péchés, dans le même sens qu'il est écrit, dans les passages cités, que Dieu les a portés, comme le prouve la matière, qui est tout-à-fait différente. Dieu, en effet, ne pouvait ni souffrir ni mourir pour nos péchés, pendant que Jésus-Christ l'a pu dans sa nature humaine; il n'est dit en outre, nulle part, de Dieu, comme il est dit de Jésus-Christ, que tous nos péchés aient été transférés sur lui, et qu'il ait été *blessé* et *foulé aux pieds* pour ces mêmes péchés, et une foule d'autres choses semblables que nous avons relatées dans les preuves. C'est pourquoi, lorsque le même Socin avoue que *porter les péchés* c'est la même chose que *porter les peines des péchés* (1), et que c'est là le sens de ce que les Ecritures disent de Jésus-Christ, tout ce que nos adversaires accumulent contre nos preuves tombe de soi-même.

On voit par là quelle est la réponse à faire aux deux *confirmatur*, tirés l'un de saint Matthieu, VIII, l'autre du bouc émissaire. L'Evangéliste applique à Jésus-Christ la prophétie d'Isaïe concernant la guérison des maladies corporelles, comme figure de la guérison des maladies spirituelles, ainsi que l'explique Grotius (2); ou, comme l'entend saint Jean Chrysostôme, que saint Matthieu dit ici que la prophétie d'Isaïe s'est accomplie en Jésus-Christ guérissant les maladies, ce qui s'entend

(1) « Nous avouons, dit-il, Leçons de théol., c. 21, que cette locution, » *portare*, ou *ferre peccatum* (porter le péché ou l'iniquité), signifie ordinai» rement la même chose *que payer les peines dues au péché*, ou, pour tra» duire mot pour mot, *porter la peine du péché*. » Bibl. FF. Polog., t. I, p. 580. Nous ferons remarquer, en outre, que toutes les anciennes versions confirment l'exactitude de ce sens. Car, sans parler de la Vulgate, la version grecque porte, Is. : « Et lui-même porte nos péchés, ou est affligé pour nos » péchés; » la syriaque : « Il a véritablement enduré nos souffrances, il a » souffert les douleurs qui nous étaient réservées; » la vers. arabe : « Il porte » nos péchés, il est endolori pour nous; » voy. Bibl. Walton.

(2) Crit. sacr., c. 8, saint Matth., v. 17.

proprement des châtiments des péchés, en tant que le plus souvent ils sont la peine du péché (1); comme Jésus-Christ s'est chargé d'expier ces peines, c'est ce qui fait que lorsqu'il a guéri les malades, on dit justement de lui qu'il s'est chargé de nos douleurs. Mais on ne dit du bouc émissaire qu'il a porté les péchés du peuple qu'autant qu'il est le symbole et la figure de Jésus-Christ, qui devait les porter; ce qui fait que cette locution doit être prise dans un *sens impropre* du symbole et de la figure, ainsi que l'exige la nature même de la chose, pendant qu'on doit l'entendre dans un sens propre de celui qui est figuré, comme l'exige la chose elle-même.

Rép. 2. *D.* Parfois, *C.* dans le cas présent, *N.* Loin de nous porter à entendre cette expression de la rédemption de Jésus-Christ, les arguments que nous avons fait valoir dans les preuves s'y opposent. Les rédemptions typiques des Israélites ne nous disent pas non plus ce sens impropre, car elles ne réunissent pas tous les accessoires qui militent en faveur du Christ. Car on trouve dans celle-ci tous les caractères de la vraie rédemption; il faut en effet, dans la vraie rédemption, un captif et un geôlier qui le retienne prisonnier; il faut aussi un rédempteur et une rançon. Or, la révélation nous enseigne que le genre humain tout entier était captif, et qu'il était condamné à des supplices éternels; Dieu, comme juge, détenait les hommes captifs, et le démon lui servait de licteur et d'appariteur; leurs péchés étaient leurs chaînes, la mort leur châtiment, et l'enfer leur prison; le rédempteur, ce fut Jésus-Christ, et la rançon ne fut pas quelque chose de corruptible, comme le sont l'or et l'argent; cette rançon, ce fut le prix du sang immaculé et sans prix de Jésus-Christ, comme le dit l'apôtre saint Pierre, ép. I, c. 1.

La manière dont nous avons été vendus ne nous l'insinue pas davantage. Car nous avons pu déchoir et tomber gratuitement au pouvoir du démon, mais il nous faut pour nous racheter une rémunération convenable. Un homme peut, en

(1) Homél. 27 et 28 sur saint Matth., n. 1, 2. Erasme doit ici être censuré, lui qui met, dans ses annotations sur le pass. cit. : « Saint Matthieu cite ce » témoignagne d'Isaïe, le ployant à son sentiment. En effet, ce qui est dit ici » de la passion de Jésus-Christ et du rachat des péchés des hommes, il l'ap- » plique aux malades guéris, quoique cette guérison eût son type. *C'est ainsi » que saint Chrysostôme excuse l'Evangéliste,* hom. 28. » Mais le saint docteur ne dit pas un mot de l'excuse, non plus que du type!

effet, se jeter seul dans un puits, mais il lui faut quelqu'un pour l'aider à en sortir.

Il ne suit pas non plus de l'enseignement des catholiques, comme le prétendent nos adversaires, que le prix de notre rédemption soit tombé aux mains du démon. On ne paie de rançon qu'à celui qui tient captif en vertu de son propre droit, à celui qui est créancier, à la personne lésée et au juge suprême, comme l'est Dieu seul dans le cas dont il s'agit ici, lui qui a le pouvoir de nous envoyer en enfer, comme le dit Jésus-Christ, Luc, XII, 5, et non pas à celui qui retient captif en vertu d'un droit, comme le gardien de la prison, le ministre du juge, l'exécuteur de ses volontés, comme l'est le démon. C'est donc à Dieu seul que devait être payé le prix de notre rachat (1).

Rép. 3. *D.* La particule *pro* (*uper*), n'emporte pas toujours une substitution réelle, *C.* elle ne l'emporte jamais et surtout dans le cas présent, *N.* Les sociniens passent leur temps en pure perte lorsqu'ils cherchent à établir par des exemples puisés soit dans l'Ecriture sainte, soit dans les auteurs profanes, que la particule *pro* ou *uper* parfois ne signifie pas une substitution réelle, mais une simple utilité, puisque personne ne le nie. Mais ils perdront leur temps tant qu'ils ne prouveront pas en même temps que c'est l'unique sens, la seule force de cette particule ; ce qu'ils ne feront jamais, puisqu'il est une foule de circonstances puisées aux mêmes sources où cette particule exprime une substitution réelle de personne (2). On doit donc juger de la force de cette particule par la matière dont il s'agit, le but, le contexte et les autres circonstances accessoires. Or, dans le cas présent, il n'est pas seulement dit de Jésus-Christ qu'il est mort pour nous, mais il est encore formellement dit qu'il est mort pour nos péchés, qu'il s'est offert comme une victime et une oblation propitiatoire, qu'il s'est donné lui-

(1) Nous ferons remarquer ici l'impudence des rationalistes, Wegs., § 178; Gruner, Dogm, p. 253 suiv., 262 suiv.; Beck, Com., l. I, p. 585 suiv.; Wiggers, *Exposition pragmatique de l'augustinianisme et du pélagianisme,* Berl., 1821, p. 354 suiv., qui n'ont pas rougi d'affirmer qu'un grand nombre de Pères, qui étaient très-adonnés à la démonologie, sont convenus que Jésus est mort en sa qualité de *Dieu homme* pour payer le prix d'une dette due au démon, pour arracher les hommes à son empire et à la mort éternelle. Nous défions les rationalistes de citer un seul Père qui ait affirmé que Jésus-Christ a payé quelque chose au démon pour nous racheter.

(2) Voy. Luc, XI, 11; Matth., II, 22, XVII, 26; 1 Cor., I, 13, etc.

même pour notre rançon, qu'il nous a rachetés non pas au prix de l'or et de l'argent, mais par son propre sang. Tout ceci indique assurément que s'il s'agit ici d'un véritable rachat, il s'agit aussi d'une substitution réelle. Mais comme les mêmes raisons ne militent pas en faveur des exemples cités, il est évident que c'est à tort qu'on les cite. C'est enfin aujourd'hui une chose reconnue des philologues, que la particule *anti*, quand elle entre dans la composition du mot *lutron*, signifie une substitution réelle du prix à la place de l'objet acheté ou racheté, ce qui fait que le mot *antilutron* a la même signification que le *prix du rachat donné à la place* (1); mais l'Apôtre écrit de Jésus-Christ, I Tim., II, 6 : « Qui s'est donné » lui-même comme le prix de notre rachat de nous tous. » Parfois même les rationalistes conviennent avec nous que tel est le sens des écrivains sacrés lorsqu'ils parlent de la mort de Jésus-Christ (2). Il est donc inutile que nous poursuivions plus loin.

Rép. 4. *D.* Le mot *réconciliation* pris isolément, *Tr.* tel qu'il est employé dans les Ecritures lorsqu'il s'agit de Jésus-Christ, *N.* Les Ecritures nous apprennent en effet que Jésus-Christ nous a réconciliés avec Dieu, parce qu'il a donné son sang pour nous, qu'il a apaisé Dieu, qu'il s'est chargé de nos péchés, « déchirant, comme le dit l'Apôtre, le titre qui existait » contre nous, qui nous était contraire, le faisant disparaître

(1) Voy. Svicer, Trésor ecclés., mot *antilutron*, où il prouve, par l'autorité d'Hesychius, que telle est la signification de ce mot. Aussi ne faut-il pas écouter Scapula lorsqu'il dit froidement que ce mot est la même chose que *lutron*, I Tim., c. 2.

(2) Kaiser, Bibl. théol., 262; de Wettz, Bibl. dogm., I p., 95, et plusieurs autres s'accordent à dire que les disciples de Jésus-Christ, pour effacer ce que sa mort avait d'ignominieux, se sont plu (c'est leur langage), après coup, à expliquer quelques-unes des paroles du docteur ayant trait allégoriquement à la mort dont il était menacé, d'une mort expiatoire destinée à réconcilier les hommes avec Dieu, et ils lui ont aussi appliqué quelques passages de l'Ancien-Testament où il est question d'un prêtre qui intercède. Ils affirment que saint Jean l'Evangéliste a entendu dans un tout autre sens que saint Jean-Baptiste les paroles de ce dernier, qu'il rapporte 1, 29, parce qu'il croyait à la mort expiatoire du Christ, et, qui plus est, que Jésus lui-même voulant abroger les sacrifices expiatoires dans le royaume céleste qu'il devait fonder, proposa quelquefois d'y substituer comme un symbole la mort qu'il allait bientôt subir, *en s'accommodant aux opinions des égaux*, pour abolir plus promptement les sacrifices en usage jusqu'à ce moment. — Nous avouerons que cette note est passablement obscure; ce n'est pas notre faute, c'est celle de rationalistes qui, croyons-nous, ne se comprennent guère eux-mêmes; toutefois, nous l'avons rendue le plus exactement qu'il nous a été possible. N. T.

» et l'attachant à la croix (1). » C'est pourquoi Jésus-Christ nous a réconciliés avec Dieu comme cause principale et méritoire par une satisfaction réelle, pendant que les apôtres ne l'ont fait que comme ministres et instruments par la prédication de la parole de Dieu, et par la dispensation des mystères ou des sacrements du Très-Haut. La manière dont ils réconcilient est donc bien différente (2).

II. *Obj*. La doctrine de la satisfaction, telle que l'admettent les catholiques, répugne sous un triple rapport, savoir, et de la part de Dieu, et de la part de Jésus-Christ, et enfin de la part de l'homme. Et d'abord elle répugne de la part de Dieu : 1. les Ecritures nous présentent Dieu remettant gratuitement les péchés, *V. G.* Matth., XVIII, 27; Rom., III, 24; Ephés., IV, 22; Coloss., II, 13. Donc il ne lui est dû aucune satisfaction ; il y a en effet opposition entre la condonation gratuite qui est le fruit de la miséricorde, et la satisfaction proprement dite qu'exige la justice. 2. Il importe peu, d'ailleurs, que cette satisfaction vienne de Jésus-Christ ou de nous, car celui qui exige de la caution ce qui lui est dû ne remet certainement pas la dette. 3. D'ailleurs, c'est Dieu lui-même qui nous a donné son Fils qui devait s'offrir pour nous; mais quand le créancier donne à son débiteur de quoi le payer, il remet plutôt la dette qu'il n'en exige le paiement. 4. Si on ajoute à cela que Dieu ne pouvait exiger une telle satisfaction sans blesser sa miséricorde et sa puissance, la chose sera hors de doute; or, affirmer que Dieu a demandé une telle satisfaction parce qu'il ne voulait pas remettre autrement les péchés, c'est blesser sa miséricorde; dire que Dieu a exigé une telle satisfaction parce qu'il ne pouvait pas pardonner autrement les péchés, c'est blesser sa toute-puissance. Donc :

Rép. N. A. 1. *D.* Par rapport à l'homme à qui Dieu condone gratuitement ses péchés, *C.* par rapport à Jésus-Christ qui s'en est chargé comme caution et qui les a expiés, *N.* L'Apôtre, d'ailleurs, a parfaitement concilié la rémission gratuite des péchés par rapport à nous, et le prix de la rédemption par rapport à Jésus-Christ, lorsqu'il a dit : « Etant justifiés » gratuitement par sa grâce, par *la rédemption* qu'ils ont en » Jésus-Christ, que Dieu a proposé pour être la victime de

(1) Coloss., II, 14.

(2) Voy. Witasse, de l'Incarn., l. c., quest. 10, a. 1, sect. 1.

» propitiation par la foi qu'on aurait en son sang pour faire » paraître la justice qu'il donne lui-même (1). » Il y a opposition entre la condonation gratuite et la satisfaction proprement dite, lorsqu'on les rapporte à la même personne; mais il n'en est pas ainsi dans le cas présent, puisque autre est la personne qui satisfait, et autre est celle à qui il est remis gratuitement.

Rép. 2. *D.* Là où il y a une dette réelle, *C.* où il n'y a qu'une dette personnelle, *N.* Dans une dette réelle, en effet, quand on n'exige qu'une chose telle que celle qui est due, peu importe quel que soit celui qui la paie; mais pour la dette personnelle qui résulte d'une injure faite à une autre personne, la personne lésée pourrait refuser la satisfaction qui lui viendrait d'un tiers, et exiger la réparation de celui qui l'aurait offensée. Mais pour nous, comme nous étions incapables de satisfaire, nous devons nous en rapporter à la bonté divine de ce que notre dette est passée sur Jésus-Christ, notre caution, et de ce qu'il nous a délivrés en vue de ses mérites, en nous pardonnant toutes les fautes dont nous étions coupables.

Rép. 3. *D.* Le créancier (personnel) est censé *remettre la dette* de celui à qui il donne de quoi payer ou satisfaire, *C.* à celui que le créancier présente pour payer ou pour satisfaire, *N.* On voit, d'après ce que nous avons dit dans la première réponse, quelle est celle qu'il faut faire ici.

Rép. 4. *N.* Dieu pouvait en effet nous pardonner tous nos péchés sans satisfaction aucune; mais il lui a plu de concilier sa miséricorde et sa justice : sa miséricorde par rapport à nous, et sa justice par rapport à Jésus-Christ, afin de faire par là briller tous ses attributs dans l'économie de la rédemption.

I. *Inst.* Or, la satisfaction ne répugne pas moins de la part de Jésus-Christ. Car 1. il est injuste que l'innocent paie pour le coupable. 2. La loi divine, la saine raison, le droit des gens de tous les peuples civilisés s'opposent à ce que l'innocent remplace le coupable dans l'expiation des crimes qu'il a commis. Tout homme sage reconnaîtra, en effet, qu'il n'est pas possible de relaxer le coupable, qui est une vraie peste pour l'Etat, et de sévir contre l'innocent, qui est un modèle pour les autres et qui ne vit que pour leur bien. Aussi Dieu le défend-il formellement, Deut., XXIV, 16 : « On ne mettra pas à mort

(1) Rom., III, 24.

» le père pour les enfants, ni les enfants pour le père ; chacun » mourra pour son péché. » Dieu lui-même, qui plus est, s'est posé cette loi, lorsqu'il dit dans Ezéch., XVIII, 20 : « Que » l'âme qui a péché meure..... le juste jouira de sa justice, et » l'impiété de l'impie retombera sur lui ; » ce qui fait que les Athéniens repoussèrent cette substitution comme injuste et coupable (1) ; les Romains la défendirent sous peine de mort (2), vu surtout que personne n'est le maître de sa propre vie ; que, d'après les lois de la justice, le châtiment accompagne le péché. 3. Il est absurde d'admettre, dans l'hypothèse de la satisfaction, que le Christ nous ait été propice et qu'en même temps il ait été irrité aussi contre nous ; irrité, parce que le péché lèse Dieu ; propice, parce qu'il a satisfait pour le péché. Il est absurde, de plus, de devoir plus au Fils, qui a satisfait pour nous, qu'au Père, qui a exigé la satisfaction. 4. Il faut donc conclure de là que Jésus-Christ est mort pour nous donner l'exemple, comme le dit l'apôtre saint Pierre, et pour que nous marchions sur ses traces (3), mais qu'il ne s'est pas substitué à notre lieu et place en mourant.

Rép. N. Subs. et je *D.* la première preuve. Celui qui ne serait point sa caution, *C.* celui qui se serait librement et volontairement rendu sa caution dans le sens indiqué, comme nous le dirons plus tard, *N.*

Rép. 2. *D.* Par lui-même et sans l'intervention d'aucune cause, d'aucun pouvoir légitime, *C.* mais s'il intervient un choix délibéré, un pouvoir légitime, de très-grands avantages, une réparation du dommage causé, et même l'intérêt de ces dommages, *N.* Donc, en admettant les principes de nos adversaires même pour les cas ordinaires, quand il y manquerait quelques-unes des circonstances accessoires que nous avons énumérées, ou quand même elles manqueraient toutes, nous nions qu'ils puissent s'appliquer au cas présent, car il est unique et extraordinaire dans son genre. 1. Jésus-Christ, en effet, s'est librement offert pour subir la mort à notre place : « Il a été offert parce qu'il l'a voulu. » 2. Le pouvoir en vertu duquel il le faisait était légitime, et du côté du Père, qui non-seulement a approuvé cette substitution, mais qui nous l'a

(1) Platon, Traité des lois, liv. IX.

(2) *D'après le texte.*

(3) I Pierre, II, 21.

même procurée, car « il l'a livré pour nous tous (1), » et de la part de Jésus-Christ lui-même, puisqu'il était le maître de la vie, en tant que Dieu homme : « J'ai le pouvoir de la donner » (ma vie) (2). » 3. Il en est résulté une foule d'avantages, puisque, « par une seule oblation, il a rendu parfaits pour » toujours ceux qu'il a sanctifiés (3). » 4. La résurrection des morts, la gloire et l'exaltation de son saint nom ont surabondamment réparé les dommages que lui ont causés sa mort (4). Comme toutes ces choses, au moins prises dans leur ensemble, ne se rencontrent dans aucune créature, il est évident que les arguments que font valoir les sociniens, tirés soit de la raison, soit des lois divines et humaines, sortent tout-à-fait de la question, puisqu'ils ne portent que sur les cas ordinaires. Aussi pensons-nous qu'il est inutile de chercher et d'entasser des exemples tirés et des saintes Ecritures et des histoires profanes, pour prouver que l'on trouve presqu'à chaque pas des substitutions de ce genre (5).

(1) Rom., VIII, 32.
(2) Jean, X, 18.
(3) Hébr., X, 14.
(4) Philipp., II, 9.
(5) Les sociniens nièrent d'abord que cette opinion fût admise de presque tous les peuples, et surtout des Hébreux; mais maintenant les rationalistes le reconnaissent, entraînés qu'ils sont par la clarté et le nombre des preuves qu'on leur oppose. Mais ils attribuent cette croyance à l'ignorance des hommes des anciens temps, qui pensèrent que la justice divine ne peut pas frapper quelqu'un sans qu'il soit coupable, et qui regardaient un mal quelconque comme le châtiment d'un péché ou personnel ou étranger dont le juge faisait peser l'expiation sur autrui. C'est par suite de cette croyance à peu près générale, pensent-ils, que l'auteur du c. 53 d'Isaïe (par cette manière de s'exprimer, ces hommes profanes pensent que ce chapitre est d'un autre que d'Isaïe), de même que les autres prophètes, *par suite de son ignorance de l'art et de la science*, a conservé cette croyance, qui était la sienne et celle des autres peuples, par laquelle Dieu veut que tout soit expié, et qui fait qu'il châtie même, dit-on, l'innocent à la place du coupable. Ils vont même jusqu'à affirmer que les écrivains du Nouveau-Testament, comme les sacrifices étaient tombés en désuétude, l'ont conservée en l'appliquant à la mort de Jésus-Christ.

Au reste, si l'on veut savoir ce que les païens pensaient de la substitution de l'innocent à la place du coupable, on peut consulter Hérod., Hist., l. II, c. 39, 46; Jul. Cés., Guerre des Gaules, VI, 16; Ovide, Fast., VI, v. 162 : « Nous vous offrons cette vie comme étant préférable, etc. » On voit que les Hébreux partageaient cette croyance, par l'Exode, XX, 6, où il est dit : « Les » enfants paient pour les pères coupables; » II Rois, 1-14, où il est dit « que » le châtiment qui n'avait pas été imposé d'abord l'est ensuite sur la postérité; » ibid., XXIV, 10-25 : « La faute de David est expiée par trois jours » de peste, qui enlevèrent soixante-dix-neuf mille hommes; » ibid., XII, 15-18 : « Le crime de l'adultère du même David est expié par la mort de son

Au reste, Dieu défend, Deut., l. c., de frapper les enfants ou parents innocents pour les parents ou les enfants coupables. Dans Ezéchiel, au contraire, il est question des peines ou des récompenses de l'autre vie, et Dieu rendra assurément alors à chacun selon ses mérites particuliers.

Rép. 3. *D.* Sous le même rapport, *C.* sous divers rapports, *N.* Nous repoussons aussi l'assertion de nos adversaires, lorsqu'ils avancent que nous devons plus au Fils, parce qu'il a satisfait volontairement pour nous, qu'au Père, qui a exigé cette satisfaction. Car c'est à la miséricorde et à la charité divine que nous devons d'avoir un tel, un si grand rédempteur, et comme la charité, de même que la miséricorde, est commune aux trois personnes divines, elle est commune au Père et au Fils. Nous sommes donc obligés envers le Père, qui a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour le racheter, et nous sommes redevables au Fils de s'être livré pour nous racheter tous.

Rép. 4. *N.* Ainsi qu'il découle de ce que nous avons dit, saint Pierre, dans le passage cité, n'expose pas la fin adéquate de la passion de Jésus-Christ, il n'en expose que la fin partielle. La fin de la passion de Jésus-Christ fut multiple : la première fin de la passion de Jésus-Christ, c'était de satisfaire pour nous, ainsi que le dit ailleurs saint Pierre, comme nous l'avons vu précédemment, et en ceci il est d'accord avec les autres écrivains sacrés; la seconde, c'était pour être notre modèle, et l'Apôtre atteint son but en supposant la première fin que nous venons d'indiquer.

II. *Inst.* La satisfaction répugne au moins du côté de l'homme. 1. Si Jésus-Christ, en effet, eût réellement satisfait pour nous, il lui aurait fallu mourir autant de fois qu'il y a eu, qu'il y a, qu'il y aura d'hommes sur la terre; il aurait dû, de plus, mourir pour les peines temporelles et éternelles; car les unes et les autres sont dues à nos péchés. 2. Les hommes, de plus, ne seraient désormais tenus à aucune satisfaction, ce que pourtant nient les catholiques. 3. Ils seraient à l'abri de toutes les calamités de cette vie, des maladies, de la mort, etc. 4. Tous les hommes enfin seraient sauvés, et personne pourtant ne peut dire cela. Donc :

» enfant, » sans nous arrêter à en rechercher de plus nombreux exemples, ce que font les rationalistes, mais dans un tout autre but. Voy. Wegsch., § 137, notes *b* et *c*.

Rép. N. encore la conséq. Quant à la première preuve, *D.* Si une seule mort de Jésus-Christ n'eût pas été équivalente et à la mort temporelle et à la mort éternelle de tous les hommes méritée par le péché, *C.* mais si, en raison de la dignité de sa personne divine, non-seulement elle a été équivalente, mais elle a été bien plus qu'équivalente, *N.* Mais l'Apôtre enseigne en divers endroits que Jésus-Christ ne s'est offert qu'une fois pour expier les péchés d'un grand nombre; que, par une seule oblation, il a consommé pour toujours la perfection de ceux qu'il a sanctifiés; qu'il est mort pour tous les hommes. Comme en effet le prix que Jésus-Christ a offert pour nos péchés est infini, il a payé par le fait même, autant qu'il était nécessaire, tout ce que le genre humain tout entier devait à Dieu de peines temporelles et de peines éternelles; il a même payé surabondamment, qui plus est, de sorte qu'il n'est pas besoin d'une nouvelle mort pour y satisfaire.

Rép. 2. *D.* Proprement dite et pour mériter la réconciliation, *C.* improprement dite et consistant dans l'application de la satisfaction et des mérites de Jésus-Christ, *N.* Les catholiques sont attentifs, en effet, à distinguer entre la satisfaction qu'a offerte Jésus-Christ à Dieu le Père, et l'application de cette même satisfaction. Donc, pour que nos péchés soient effacés, pour que nous revêtions l'innocence et la justice, cette application est nécessaire, et elle se fait par l'usage des sacrements et par la grâce qui découle des bonnes œuvres. Jésus-Christ, en satisfaisant pour nous, n'a pas voulu que notre salut ne nous coûtât aucune peine; il a voulu qu'il acquît de la valeur et du prix par nos bonnes œuvres et nos satisfactions personnelles. Il ne suffit pas à une dette personnelle que la caution donne une satisfaction convenable pour l'injure faite, mais il faut encore que celui qui a offensé soit d'accord avec la caution, qu'il se repente de l'injure qu'il a faite, et qu'il assure que son intention est de rentrer en grâce avec la personne lésée et de ne plus lui faire d'injure à l'avenir. Si celui qui a offensé refuse de faire tout cela, quelque grand que soit le prix donné pour sa réconciliation, il est certain qu'il ne rentrera point en grâce. Or, les conditions posées par Jésus-Christ, notre caution, pour que le fruit de sa satisfaction nous soit appliqué, sont que nous souffrions avec lui pour être glorifiés avec lui; que chacun porte sa croix et qu'il marche à sa suite; que chacun, par la suite, aime Dieu de tout son cœur et garde

ses commandements. Par conséquent, si quelqu'un offense encore Dieu après s'être réconcilié avec lui, il se rend encore digne d'un châtiment éternel, et il lui sera appliqué s'il ne vient à résipiscence.

Rép. 3. *D.* Dans l'autre vie, *C.* dans la vie présente, *N.* Bien que Jésus-Christ nous ait délivrés par ses mérites de tous nos péchés et des peines qui leur sont dues, il ne dispense pourtant cette grâce que selon que le veut sa sagesse; il ne nous accorde pas cette grâce dans toute son étendue pendant que nous sommes encore dans la vie présente; il veut que, pendant que nous sommes ici-bas, nous puissions l'imiter dans ses souffrances, que nous puissions pratiquer la vertu et acquérir des mérites (1). Dans l'autre vie, au contraire, il nous en délivrera complètement.

Rép. 4. *D.* S'ils remplissent les conditions posées par la caution, conformément à ce que nous avons dit, *C.* s'ils ne les remplissent pas, *N.* On voit ce qu'il faut répondre par ce que nous avons dit dans la 2 rép. On voit par ce qui précède que c'est en vain que les sociniens tentent de conclure de la doctrine catholique que nos péchés ne sauraient plus irriter Dieu contre nous. Ces objections et quelques autres semblables, que nos adversaires font sonner si haut, ont pour principe une interprétation fausse et absurde de la doctrine catholique.

III. *Obj.* « La doctrine du pardon des péchés, que Jésus-
» Christ, en satisfaisant à Dieu par sa mort, a préparée aux
» hommes, a, surtout dans ces derniers temps, suscité les plus
» graves récriminations contre elle; elles sont tirées en partie
» du principe même de ce dogme, et en partie de l'idée plus
» adéquate que l'on a de la divinité, et en partie aussi de la
» connaissance plus exacte que l'expérience nous a donnée de
» la peine et du châtiment. *Et d'abord,* il est positif que toute
» la croyance sur ce point repose sur la comparaison de la mort

(1) Voy. Catéch. T., p. II, c. 2, n. 48. Il enseigne, pour deux raisons principales, que nous ne sommes pas exempts des infirmités et des misères de cette vie mortelle; c'est 1° parce que nous ne devions pas être mieux partagés que Jésus-Christ, notre chef, nous qui ne sommes que ses membres. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ ne s'est dépouillé de la fragilité humaine qu'après avoir enduré sa passion. La seconde cause, c'est pour que ce fût en quelque sorte pour nous comme une moisson abondante de vertus et de mérites d'où découleraient des fruits sans nombre de gloire et de bonheur. La mort et les peines de la vie présente sont donc pour nous comme une occasion de pratiquer la vertu plutôt qu'un châtiment du péché.

» de Jésus-Christ avec les sacrifices expiatoires que l'on pra-
» tiquait chez les peuples les plus ignorants, et en premier lieu
» chez les Hébreux, sacrifices que Jésus-Christ lui-même
» avait déjà condamnés, Matth., IX, 13; Jean, IV, 23, comp.
» Ps. 51 (dans la Vulg., 50), 18, 19; Mich., VI, 6, 8; d'où
» l'on conclut justement qu'il n'enseigna pas ce dogme comme
» le fondement de la foi chrétienne. *Ensuite,* on ne comprend
» pas comment le Père céleste, dont la volonté est la justice et
» la bonté même, peut avoir été conduit à infliger de tels châti-
» ments, lui qui ne peut se mettre en colère, que l'on ne sau-
» rait offenser; que le sang et la mort d'une victime ait pu
» seul le calmer et le porter à pardonner à ses propres enfants,
» tout exposés qu'ils sont aux faiblesses humaines, et qui ont
» en lui une confiance filiale, et à les arracher à la mort éter-
» nelle, à laquelle ils étaient condamnés sans cela; on ne com-
» prend pas non plus pourquoi Dieu, qui est la bonté même, a
» tant tardé à faire part d'une institution aussi essentielle que
» celle-là à tant de peuplades grossières et nomades qui,
» d'après ses ordres, habitent les déserts : Je suis équitable,
» Exod., XXII, 27, comp. XXXIV, 6, 7; Sag., XI, 24, 25,
» XII, 15. On ne comprend pas davantage comment les
» hommes, dont la nature est *finie,* ont pu contracter en
» péchant une faute *infinie,* qu'un sacrifice infini seul peut
» expier. On ne voit pas non plus de raison pour que Dieu
» lui-même, savoir, la seconde personne de la sainte Trinité,
» qui gouverne des mondes innombrables, a décrété, après
» s'être fait homme, de descendre sur cette terre, qui n'est
» qu'une partie si infime du monde, et de s'offrir lui-même
» comme un sacrifice expiatoire d'un prix *infini,* en se laissant
» attacher à la croix par les Juifs, que conduit en cette circon-
» stance une espèce de fatalité aveugle; et pourquoi Dieu, au
» moment où il désire préparer son expiation et était censé
» envoyer des messagers de paix et de réconciliation, ne doit
» pas être regardé comme réellement apaisé. *Il est aussi*
» évident que la culpabilité et la peine, comme les mérites,
» d'après les notions qu'on en a, sont réellement inhérents *à*
» *celui* qui pèche, comme le mérite l'est *à celui* qui l'acquiert;
» c'est pourquoi la faute d'un individu ne peut pas passer sur
» un autre, surtout s'il est tout-à-fait innocent, non plus que
» la vertu et la dignité morale dont quelqu'un est orné ne peut
» se communiquer aux autres hommes qui se sont rendus

» pécheurs. Le *châtiment* est en effet un mal qui est insépa-
» rable du péché, et qui ne s'inflige qu'au pécheur lui-même;
» et c'est à tort qu'on donne le nom de châtiment au mal
» qu'éprouve l'innocent..... *Enfin,* une longue expérience a
» appris que plus la confiance que l'on a dans les sacrifices est
» grande, plus aussi elle a été nuisible à la pratique de la vertu,
» à la piété et à l'amendement du coupable, toutes choses qui
» veulent que l'homme cherche son salut dans son propre
» cœur. » Donc, voici jusqu'où est allé Wegscheider (1).

Rép. D. A. La doctrine catholique a encouru les récriminations les plus graves de la part de ceux qui préfèrent les ambages du sens privé à l'autorité de l'Ecriture, de l'ancienne tradition tout entière et de l'Eglise, *C.* de ceux qui n'ont pas renoncé à la religion catholique, *N.* Voici quels sont les fruits que produit le principe protestant, ainsi que nous l'avons si souvent fait remarquer.

Quant à la première preuve, *N.* Car c'est à tort qu'on a prétendu cela, puisque l'idée mère des sacrifices expiatoires vient des Hébreux, et qu'elle s'est ensuite répandue chez les autres peuples, et qu'elle découle de la nature même de l'ancienne loi, qui était toute typique, d'après l'Apôtre (2). C'est pourquoi les sacrifices sanglants furent institués pour figurer la mort expiatoire de Jésus-Christ, qui devait avoir lieu plus tard, et c'était de cette signification et de cette croyance des sacrificateurs que les sacrifices anciens avaient la propriété d'expier les péchés (3). Aussi le prophète Isaïe, ainsi que nous l'avons déjà observé, parlant, c. 53, de la mort du Christ, s'est-il servi des expressions liturgiques qui désignent cette puissance expiatoire. Partie des Hébreux, ou plutôt de la tradition primitive, cette idée des sacrifices est passée chez les autres peuples, et elle s'y est tellement ancrée, que parfois, pour expier les crimes des grands coupables, ils immolaient des victimes humaines, surtout des vierges, qui, dans leur pensée, étaient des victimes plus agréables aux dieux, et par con-

(1) § 141.

(2) Voy. I Cor., X, 6-11; Coloss., II, 17; Hébr., X, 1, suiv., surtout Rom., où il dit, d'une manière générale : « Jésus-Christ est la fin de la loi procurant » la justice à quiconque croit. »

(3) Par eux-mêmes, comme le remarque fréquemment l'Apôtre, ils n'étaient que des éléments sans valeur, des dons et des hosties qui ne peuvent pas rendre le serviteur parfait, incapables d'effacer les péchés, etc., dont il parle et dans l'ép. aux Gal. et dans celle aux Hébreux.

séquent plus propres à détourner les fléaux publics, ou les châtiments et les calamités que l'on avait mérités (1).

Ainsi nous nions absolument que Jésus-Christ et les prophètes aient condamné les sacrifices expiatoires dans le sens que l'entendent nos adversaires. Quant aux passages cités, si on en excepte celui de saint Jean, IV, 23, qui n'a aucun rapport avec la question présente, ils enseignent qu'il faut préférer les dispositions du cœur et les œuvres de la miséricorde à l'oblation matérielle de sacrifices offerts sans foi ni piété, comme on le voit en les lisant.

Rép. 2. Qu'importe que nos adversaires ne comprennent pas pourquoi Dieu *a pu* être apaisé par le sang et la mort de son Fils (ils auraient dû dire *voulu*), pourvu que nous soyons assurés que telle a été sa volonté ; cela doit nous suffire, et nous n'avons que faire de pousser plus loin nos investigations; mais comme Jésus-Christ, ainsi que nous l'avons démontré, a dit en maintes circonstances qu'il donnerait son sang *pour la rémission des péchés*, *pour la rédemption*, et même, qui plus est, *pour la rançon* d'un grand nombre, comme les écrivains

(1) Voy. de Maistre, *Eclaircissements sur les sacrifices*, où, après avoir démontré avec une profonde érudition, au moyen de documents puisés chez tous les peuples, que, dans tous les temps, on a admis les sacrifices expiatoires, qui n'étaient que l'ombre du grand sacrifice que l'homme-Dieu devait offrir pour expier les fautes du genre humain tout entier, il conclut en ces termes : « Il n'y a rien qui démontre d'une manière plus digne de » Dieu ce que le genre humain a toujours confessé, même avant qu'on le lui » eût appris, sa dégradation radicale, la reversibilité des mérites de l'inno- » cence payant pour le coupable et le *salut par le sang*. » C'est aussi à cela que se rapporte ce qu'on lit si souvent dans les anciennes inscriptions sur les sacrifices appelés *tauroboles*. En effet, les païens, après avoir répandu le sang d'un taureau qu'ils avaient immolé, d'après les règles décrites par Prudence dans l'hymne de saint Romain, pensaient renaître pour l'éternité. Mosheim, Diss. sur l'hist. eccl., vol. I, p. 379, édit. Northempton, 1767; il montre, contre Saumaise, Seldam, Reinesius, Leclerc, Van-Dale, que les Romains n'empruntèrent nullement ces sacrifices expiatoires à la doctrine chrétienne après qu'elle se fut propagée, non plus qu'à la délivrance et à la régénération mystique par le sang de Jésus-Christ, comme ils le pensaient, mais qu'ils sont bien antérieurs à la religion chrétienne. Mosheim pense que les Romains empruntèrent ces rites à la Phrygie ; mais il est plus vraisemblable que ces sacrifices sont empruntés à l'antique culte de Mithra, qui se pratiquait chez les Perses, et qui d'Orient passa en Occident. Voy. Mémoire sur le culte de Mithra, par le ch. Jos. de Hammer, publié par G. Spencer Smith, Paris, 1833, in-8.

Au reste, pour ce qui est des auteurs qui ont écrit *ex professo* des *tauroboles*, des *criobolcs*, des *œgoboles*, ou des sacrifices humains admis partout, et, en général, des sacrifices expiatoires, il faut consulter Alb. Fabricius, Bibliographie ancienne, c. 11, §§ 3 suiv., qui, suivant son usage, en a donné un long catalogue.

sacrés l'enseignent constamment, de l'aveu de nos adversaires, il ne peut plus y avoir aucun doute que telle a été la volonté de Dieu. Au reste, l'Apôtre, Rom., III, 25, indique la raison pour laquelle Dieu a voulu qu'il en fût ainsi : c'était « pour » *manifester* sa justice. » Quant à ce qu'ils ajoutent, qu'ils ne voient pas pourquoi Dieu a différé pendant tant de temps une chose aussi importante, ils affichent leur ignorance de la doctrine catholique, qui professe avec saint Léon-le-Grand que « la » grâce de Dieu, par laquelle l'universalité des saints est jus- » tifiée, n'a pas eu son principe dans la naissance de Jésus- » Christ, elle n'a été qu'augmentée; et que ce grand mystère » de la piété, dont le monde est aujourd'hui plein, a été si » puissant dans ses figures, que ceux qui crurent à la pro- » messe qui en avait été faite ont autant reçu que ceux qui » en ont réellement joui (1). » C'est pourquoi la bonté de Dieu a brillé dans tous les temps, puisqu'elle a fourni à tous les hommes le moyen de se sauver (2).

Il faut faire la même réponse à l'objection que notre adversaire tire de la *faute infinie* commise par une *nature finie.* Elle découle de l'ignorance de la doctrine catholique. Les catholiques n'enseignent pas, en effet, que la faute est infinie; ils disent seulement, selon l'expression de saint Thomas, qu'elle tire *une espèce d'infinité* de l'infinité de Dieu (3), par conséquent extrinsèque, ce qui ne répugne nullement (4). Et quand les théologiens en tirent la nécessité hypothétique de l'incarnation et de la satisfaction, ils ne donnent cet argument que comme une conjecture que d'autres même combattent (5). La raison véritable, c'est la volonté de Dieu que nous connaissons par la révélation.

L'observation qu'ils font sur la raison qui a déterminé le Fils de Dieu fait homme à venir habiter cette terre, suppose

(1) Serm. 23 et 22, sur la nativ. du Seign., c. 3, éd. Ballerini, œuv., t. I.

(2) On peut voir les raisons pour lesquelles, d'après les Pères, Dieu a différé de s'incarner, dans Pét., liv. II, c. 17.

(3) III p., q. 1, art. 2, à la 2.

(4) Voy. cependant Vasquez, sur la III p., diss. 2, c. 2 et suiv., où il prétend, pour plusieurs raisons, que la malice du péché ou la raison de l'offense est finie non-seulement *subjectivement,* comme tout le monde l'admet, mais même *objectivement,* ou de quelque autre manière qu'on le dise. On peut, en outre, consulter Pét., liv. cit., c. 13, 14, où il parle de la nécessité de l'incarnation.

(5) Voy. ibid.

ce qui est encore incertain, qu'il existe des *hommes dans les planètes;* elle suppose encore, dans cette hypothèse, qu'ils sont soumis au même ordre de providence que nous; elle suppose enfin qu'ils ont eu besoin du même remède que nous. Mais ce sont là autant de rêves et de balivernes; pourtant les rationalistes tirent de là des preuves contre une chose dont nous sommes certains par la révélation divine. Vouloir réfuter sérieusement cela, serait chose pour le moins plaisante.

Quant à ce qu'ils ajoutent relativement à cette espèce de nécessité fatale qui conduisit, disent-ils, les Juifs à crucifier Jésus-Christ, ce n'est purement qu'un blasphème que nous avons repoussé précédemment (1).

Dieu, en nous préparant l'expiation de nos péchés, s'est montré bon et bienveillant envers nous; et en voulant que sa juste colère fût apaisée par la mort de Jésus-Christ, il a fait connaître sa justice. La bienveillance et la justice peuvent parfaitement s'unir dans le même sujet.

Rép. 3. *D.* La raison de la faute et la raison du mérite strictement pris, *C.* la raison du châtiment et par conséquent de la satisfaction, *subd.* toutes choses égales, *C.* nécessairement, *N.* Car ceci est non-seulement diamétralement opposé à la révélation divine, par laquelle nous savons que souvent les uns ont satisfait pour les autres, mais même au sens commun des peuples (2).

Ainsi le *châtiment,* en tant qu'il a une relation avec la *faute,* est un mal uni au péché, *C.* en tant qu'il emporte *satisfaction, subd.* le plus souvent, *C.* toujours, *N.* Et dans ce dernier sens, ce mal, si c'est un innocent qui l'éprouve, on lui donne le nom de *peine* ou *supplice.* Quand une fois on a saisi les équivoques, les arguments que vante tant notre adversaire tombent d'eux-mêmes.

Rép. 4. *N.* Car à qui les rationalistes persuaderont-ils que les mœurs de leurs disciples deviendront et plus pures et plus saintes, lorsqu'ils auront détruit par sa base la religion chrétienne? Qu'ils nous montrent leurs saints et leurs héros, s'ils en ont; les catholiques, en attendant, leur montrent leurs martyrologes, la collection des Bollandistes, les actes authen-

(1) Pag. 126, à la 3.

(2) Voy. Gal., VI, 2; II Cor., VIII, 14, etc. Mais nous parlerons de cela *ex professo* en son lieu; voy., en attendant, Catéch. rom., p. II, c. 5, § 76.

tiques de saints presque innombrables, qui, nourris de la foi de leurs aïeux, ont fait fleurir toutes les vertus. J'ajouterai encore que cette difficulté n'est tirée que de la connaissance inexacte que l'on a de la doctrine catholique, que nous avons fait ressortir plus haut, et dont nous avons démontré la fausseté.

Nous terminons ici ce que nous avions à dire contre les Juifs, les incrédules, les hérétiques et les rationalistes sur ce grand mystère, qu'ils ont cherché à renverser par tous les moyens. « Mais qu'ai-je de mieux à faire que de terminer ce » traité par les paroles du grand saint Léon, qui prouva et » défendit avec tant d'ardeur ce mystère admirable de l'Incar- » nation du Seigneur, mystère qui surpassa l'intelligence des » Juifs, qui trouble les cœurs des sages du monde? N'est-ce » pas la croix du Fils de Dieu qui fit s'évanouir la prudence » des philosophes, qui obscurcit la doctrine des Israélites? » Car la profondeur des conseils de Dieu surpasse tout sens » humain, *puisqu'il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient* » *par la folie de la prédication* (1), afin que la constance de la » foi fût d'autant plus brillante qu'il est plus difficile de croire. » Il paraissait, en effet, inconséquent et contraire à la raison » d'admettre que celui qui a tiré du néant toutes les créatures, » prît un vrai corps humain dans le sein d'une vierge, de la » substance même de cette vierge; que le Fils de Dieu, qui » est égal à son Père, qui remplit tout et contient tout, fût » saisi par des brigands, condamné par des juges iniques, et » après des dérisions ignobles, fût attaché à une croix. Mais » il y a à la fois dans tout cela la misère de l'homme et la » grandeur de Dieu. Et la raison de la miséricorde n'efface pas » la majesté de celui qui a pitié, parce que, par un effet de » la puissance ineffable, pendant que l'homme véritable est » dans le Dieu inviolable, et que le Dieu véritable est dans la » chair passible, l'homme a obtenu la gloire par l'ignominie, » l'incorruption par le supplice, et la vie par la mort. Car si » le Verbe ne se fût pas fait chair, s'il n'eût pas établi une » union si intime entre les deux natures, que celle qui reçoit » l'autre n'en est pas même séparée pendant les quelques » instants de la mort, la mortalité ne fût jamais redevenue » éternelle.

(1) I Cor., I, 21.

» Mais nous avons en Jésus-Christ un avantage signalé :
» c'est que la nature passible perd son état naturel, parce que
» l'essence impassible se l'est unie, et que ce par quoi il ne
» pouvait pas mourir, puisse ressusciter ce que la mort avait
» frappé (1). »

(1) Serm., 70 et 58, sur la passion du Seigneur, édit. Ballerini.

TRAITÉ

DU CULTE DES SAINTS.

PRÉAMBULE.

Tout ce que nous comprenons sous le nom générique de culte des saints se réduit au culte qu'on leur rend, à leur invocation, aux honneurs qu'on décerne à leurs reliques, à la vénération et à l'usage que l'on fait de leurs images. Nous diviserons donc ce traité en autant de chapitres. C'est parfois, en effet, de la connaissance exacte de ce culte que dépend l'heureux dénouement de la controverse que nous entamons ici; c'est par conséquent par là que nous débuterons dans tout ce que nous allons dire contre les protestants.

CHAPITRE PREMIER.

ACCEPTIONS DIVERSES ET DIVISION DU CULTE.

Par le mot *culte,* on entend l'honneur que l'on rend à Dieu ou aux créatures en vue et relativement à Dieu. Or, on se sert de diverses expressions pour désigner cet honneur; on l'appelle, entre autres, *adoration, respect, vénération, révérence, servitude* ou *déférence;* et ces dénominations sont ou synonymes ou s'emploient indifféremment dans le langage ordinaire.

Mais, bien que l'on emploie indifféremment ces diverses expressions, le culte que l'on rend au Créateur et aux créatures n'est pourtant pas le même. Car comme, d'après saint Thomas, l. II, q. 2, art. 2, l'honneur est « un certain signe » et un témoignage de l'excellence que renferme celui qui est » honoré, » il en résulte que, selon que cette excellence varie,

l'honneur ou le culte que l'on rend à Dieu ou aux créatures varie aussi. Nous rendons à Dieu un culte suprême, absolu, proprement dit, en tant qu'il est le souverain Seigneur de toutes choses et qu'il surpasse infiniment les créatures; quant aux créatures, le culte que nous leur rendons se rapporte à Dieu, c'est à cause de lui que nous le leur rendons; ce n'est par conséquent qu'un honneur relatif et improprement dit que nous leur rendons; nous ne le leur rendons qu'en tant qu'elles se rapportent à Dieu et qu'elles participent aux dons divins. Aussi Pétau dit-il avec justice, liv. XV, Incarn., c. 2 : « Le culte ou l'adoration ne convient proprement qu'à Dieu seul, de même que la notion de *l'être* ne convient proprement qu'à Dieu seul, et il est le principe, la source de tous les honneurs et de toutes les perfections. » Il en résulte par conséquent que Dieu est le seul être auquel convienne le culte, l'honneur, l'adoration. Et si on rend un culte aux autres êtres, on ne le fait que *schetichos,* ou *chata schesin,* c'est-à-dire selon le rapport ou par analogie. Il explique cela par un exemple tiré de la santé, qui ne convient proprement qu'à l'être animé; et si on se sert de cette expression en parlant des autres choses, si on la leur attribue, on ne le fait qu'à cause des rapports qu'elles ont avec cet être principal, et en tant que ces mêmes choses sont les causes efficientes et conservatrices de la santé, ou en tant qu'elles en sont les indices et les traces; ainsi on dit que les herbes sont saines, que la promenade est saine, parce qu'elles sont salutaires, c'est-à-dire qu'elles concilient la santé, qui ne leur est point inhérente; il est aussi certaines choses que l'on appelle saines uniquement parce qu'elles indiquent la santé. Ainsi, selon son expression, on n'adore ou on ne rend un culte aux créatures qu'à cause de leurs rapports avec Dieu, qui seul possède l'excellence qu'atteste le culte, savoir, le *chata schesin,* pendant qu'on ne le rend aux autres êtres ou aux images que par analogie et d'une manière secondaire.

On distingue donc, en premier lieu, deux espèces de cultes : le culte de *latrie* et celui de *dulie;* bien que ces deux expressions indiquent une certaine servitude, néanmoins, comme le premier se rapporte au *sujet* ou à ceux même qui honorent, en adorant Dieu ils font profession d'une servitude ou d'une dépendance proprement dite, pendant que la seconde se rapporte à *l'objet* que l'on honore, savoir, les saints, qui sont les

serviteurs de Dieu; aussi s'en sert-on légitimement pour exprimer l'un et l'autre genre de culte. Le culte se divise encore en deux espèces, savoir, en simple culte de dulie et en culte d'*hyperdulie,* et on rend ce dernier culte à la sainte Vierge préférablement aux autres saints pour cette raison spéciale, qu'elle l'emporte sur eux tous et en dignité et par ses mérites.

Il faut observer, en outre, que ce même culte de dulie, si on le considère en tant qu'il se rapporte aux saints et qu'il réside en eux-mêmes, on peut, sous ce rapport, dire qu'il est absolu. Car, bien que les saints n'aient, ainsi que nous l'avons dit, qu'une excellence divisée incomplète, ils ont réellement pourtant une certaine excellence dans son genre, et ils sont, par suite, capables d'un certain honneur, d'un certain culte religieux. Pendant que les images et les reliques, qui n'ont au contraire, par elles-mêmes, aucune excellence qui entraîne un honneur, un culte, ne reçoivent qu'une adoration improprement dite, et cela, parce qu'elles ne sont pas l'objet de notre vénération; car, sans s'arrêter à ces images et à ces reliques, elle se porte directement par elles sur son prototype; aussi ce culte n'est-il, dans toute son étendue, qu'un culte relatif.

Le culte ou l'adoration, si l'on tient compte des diverses manières dont on peut le rendre, se divise en culte *intérieur* et en culte *extérieur,* selon qu'il est exprimé par l'esprit seul ou par le corps. Le culte intérieur ne dépasse pas les limites de l'âme ou de l'esprit; il comprend le sentiment d'estime, d'admiration, de gratitude et de soumission envers celui que nous jugeons digne de tels sentiments; le culte extérieur, lui, consiste dans les actes extérieurs du corps, tels que les gestes, les inclinations de tête, les génuflexions, etc.; il est la manifestation des sentiments intérieurs de l'âme ou du culte intérieur.

Or, parmi les signes extérieurs, il y en a qui sont communs au Créateur et à la créature, tels que *V. G.* les prostrations, les prières, etc.; d'autres qui sont réservés à Dieu seul et qui ne peuvent que s'adresser à lui seul, tels que les sacrifices, les vœux, les promesses par serment, la dédicace des temples et une foule d'autres choses semblables.

Mais comme de la lucidité de ces notions dépend la solution d'une foule de difficultés soulevées contre nous par les protestants, nous allons expliquer tout cela au moyen d'un

exemple puisé dans le culte civil, ou les honneurs purement civils. Dans la société politique, l'honneur que nous rendons au roi diffère, en effet, de celui que nous rendons aux grands du royaume. Nous rendons en effet, au roi, un honneur souverain, absolu, qui a pour objet unique le roi même : voilà, si je puis ainsi m'exprimer, un culte de *latrie civile;* quant aux grands dignitaires du royaume, nous les honorons plus ou moins, selon que leur dignité les rapproche plus ou moins du roi, et par conséquent ce n'est pas pour eux-mêmes que nous les honorons, c'est à cause du roi, et voici un spécimen du culte de *dulie civile.* Quant aux images du prince, ou à ses ambassadeurs, ce n'est pas pour eux que nous les honorons; nous les honorons à cause du roi qu'ils représentent; et voici un spécimen de culte *civil relatif.* Nous nous prosternons, nous inclinons la tête ou nous fléchissons le genou soit en présence du roi, soit devant les grands dignitaires de sa cour, sans avoir l'intention de leur décerner le même honneur, ce qui prouve que la différence du culte extérieur dépend entièrement de la pensée de celui qui le décerne. Il est donc évident que la division et la distinction de ces divers cultes découle et est fondée sur la nature même des choses. Et la seule différence qui existe entre le culte civil et le culte religieux se tire de la différence de l'objet et du motif de ces divers cultes.

Nous concluons des principes que nous venons de poser 1. qu'une seule et même expression peut avoir des significations diverses, et que, par suite, on peut s'en servir pour désigner un culte de genre différent. Les saintes Ecritures nous apprennent que les patriarches et les prophètes, et plusieurs autres hommes très-pieux, *adorèrent* Dieu, les anges, les rois, les princes, le peuple lui-même, et qu'ils se prosternèrent devant eux, comme il est écrit çà et là d'Abraham, de Loth, de Jacob, de Josué, de David, de Nathan, etc. (1), sans que l'on puisse soupçonner que ces saints personnages rendirent à Dieu le même culte qu'aux créatures, ou qu'il se souillèrent du crime d'idolâtrie. On ne doit donc pas juger de l'identité du culte par l'identité des expressions ou des actes, mais bien par la valeur de l'expression et d'après l'intention qui préside au culte. On voit par là que les protestants ne

(1) Comp. Gen., XVIII, 2, XIX, 1, XXIII, 7, XXIV, 26, 48, 52, etc.; Jos., V, 15; I Rois, XXIV, 9, etc.

s'appuient que sur un paralogisme, lorsqu'ils objectent aux catholiques les passages de l'Ecriture où il est prescrit de ne rendre qu'à Dieu seul le culte *d'adoration*. Quel est, en effet, le catholique qui ne sait pas que Dieu seul doit être adoré? Les protestants font donc preuve ou d'ignorance ou de mauvaise foi lorsqu'ils objectent cela aux catholiques, comme s'ils adoraient quelqu'un autre que Dieu lorsqu'ils honorent les saints. Il découle même, qui plus est, du principe que nous avons établi, qu'il est impossible de taxer les catholiques d'impiété dans le culte qu'ils rendent aux saints. Car si le culte dépend de l'intention de celui qui le rend, et celle-là de la croyance que professe cette même personne, à moins que le catholique ne veuille agir contre sa croyance, il lui est impossible de se souiller du crime d'idolâtrie, puisque, d'après sa propre croyance, il ne peut adorer que Dieu seul, et qu'il ne peut rendre aux créatures, quelles qu'elles soient, qu'un culte d'un ordre inférieur, en leur qualité de serviteurs de Dieu, savoir, le culte de dulie.

Mais comme les protestants ont beaucoup plus de confiance aux leurs qu'aux autres, nous allons les convaincre par des autorités puisées dans les écrits d'auteurs pris dans leurs propres rangs. Voici ce qu'écrit un de leurs théologiens : « Si » Loth se prosterne devant les deux anges qui le visitèrent, » c'est une civilité qu'il fait à des étrangers; si Jacob se » prosterne devant Esaü, c'est la déférence qu'un cadet a pour » son aîné; si Salomon se prosterne devant Batzabat, c'est un » fils qui honore sa mère; si Nathan se prosterne devant » David, c'est un sujet qui offre ses respects à son prince. » Mais si un homme se prosterne en priant Dieu, alors c'est » la créature qui adore son Créateur; et quand on a traduit » les termes que l'on a rapportés tantôt par *adorer,* tantôt par » se *prosterner,* ce n'est pas la signification du mot qui a dé- » terminé les interprètes, c'est la nature du sujet qui les a » conduits dans le choix de ces expressions. Je suppose qu'un » Israélite se fût prosterné en adorant son roi, personne ne » l'aurait accusé d'idolâtrie. S'il en eût fait autant devant une » idole, ce même acte corporel aurait passé pour un acte » d'idolâtrie. Pourquoi? Parce qu'on aurait jugé, par son » acte, qu'il regardait l'idole comme une véritable divinité, et » qu'il avait pour elle les sentiments que suppose l'adoration, » prise dans le sens restreint que ce terme a dans notre

» langue. Que faut-il donc penser de ce que font les catho-
» liques pour honorer les saints, les reliques, les bois de la
» croix? Ils ne nieront pas que ce culte extérieur ne ressemble
» en tout à ce qu'ils font pour honorer Dieu extérieurement.
» Mais ont-ils des saints et de la croix les mêmes idées qu'ils
» ont de Dieu? Je ne crois pas qu'on puisse justement les en
» accuser; par là même, il me semble qu'on ne doit pas les
» qualifier d'idolâtres..... Si l'on se bornait à dire qu'un culte
» rendu à des êtres qui vraisemblablement ignorent tout ce
» qu'on fait pour les honorer, que des prières adressées à des
» créatures qui ne sont pas en pouvoir de faire ce qu'on leur
» demande est un culte déraisonnable, je n'hésiterais pas à y
» souscrire, mais je ne voudrais pas accuser les catholiques
» d'idolâtrie. » *Encyclopédie d'Yverdun,* t. I, art. *Adorer.*

2. Nous concluons encore que ce mot peut être admis ou rejeté suivant le sens dans lequel on le prend d'après les diverses manières de l'interpréter. Aussi voyons-nous les anciens Pères rejeter les expressions d'*adoration,* de *vénération,* lorsqu'il s'agissait de l'honneur ou du culte à rendre aux créatures et aux anges, par exemple, ou aux saints, bien qu'ils estimassent qu'ils étaient dignes d'un culte et d'un certain honneur, comme nous le démontrerons plus bas; mais ce qui leur faisait repousser ces expressions, c'est que les païens s'en servaient aussi, et ils les employaient dans le sens d'une *adoration latreutique,* pendant que ces mêmes Pères rendaient par d'autres expressions la doctrine catholique.

3. Nous en concluons que c'est avec raison que les écrivains modernes, pour lever toutes les dificultés que peut présenter cette question, ont employé les mots *latrie* et *dulie* pour distinguer le culte suprême, que l'on ne peut rendre qu'à Dieu seul, du culte inférieur, par lequel on honore les anges et les saints. Cette distinction est fondée sur la nature même de la chose, comme on le voit par ce que nous avons dit, et comme le prouve saint Augustin, qui a admis cette distinction et qui s'est servi des mêmes expressions pour l'exprimer : « Les
» honneurs que la charité nous impose mutuellement les uns
» envers les autres, et qui ne sont que ce qu'on appelle *dou-*
» *leuein,* diffèrent de ceux que nous devons à Dieu, et que
» l'on appelle en grec *latreuein* (latrie); » de la Trin., l. I, c. 6 et 13, et contre Fauste, l. XX, c. 15; de la Vraie religion, c. 55; Cité de Dieu, l. VIII, c. 25, et l. X, c. 7;

Confess., l. X, c. 42; Expl. du Ps. 96. C'est enfin ce qu'ont reconnu les protestants eux-mêmes, Gérard Vossius; l'un d'entre eux écrit ce qui suit : « Nous ne condamnons pas ceux » qui établissent cette distinction (entre le culte de dulie et » celui de latrie), *en partie* parce qu'il est du devoir d'un » homme prudent d'éviter toute espèce de logomachie, *en* » *partie* parce qu'il nous semble important d'imposer des » noms différents à des cultes de genres tout-à-fait divers, » tels que le culte de Dieu et celui de la créature, pour éviter » tout *homonyme; en partie* parce que saint Augustin l'a » admis. » Append. à la diss. 1 sur l'Incarn. On peut ajouter, entre autres, à ceux que nous venons de citer, Leibnitz, qui s'exprime comme il suit, dans son Système théologique, p. 188 : « C'est pourquoi les hommes pieux et prudents » pensent qu'il faut mettre tous ses soins à établir la différence » immense qui existe entre le culte qui est dû à Dieu et celui » qu'il faut rendre aux saints; les théologiens, après saint » Augustin, appellent celui-ci latrie, et celui-là dulie, et on » ne doit pas se contenter de l'inculquer dans l'esprit des au- » diteurs et des disciples, mais on doit encore, autant que » faire se peut, l'exprimer par des signes extérieurs. »

Pourvu qu'on ne s'écarte pas des principes que nous venons de poser, il sera facile de renverser la plupart des difficultés que les protestants font avec emphase contre la doctrine catholique. Ils éblouissent, par ce moyen, les ignorants; comme il s'agit d'un argument populaire, ils en ont beaucoup abusé pour tromper les personnes irréfléchies et pour les retenir, je ne dirai pas dans une secte hérétique ignoble, mais, plus exactement, dans leur apostasie de la religion chrétienne; c'est, en effet, ce qu'est le protestantisme considéré dans son essence.

(Lorsque les coryphées du protestantisme, sous le faux prétexte de ne pas se souiller par l'idolâtrie, se séparèrent de l'Eglise romaine, c'est-à-dire de l'Eglise catholique, ils posèrent un principe fondamental qui devait nécessairement ruiner de fond en comble la religion chrétienne. Et, petit à petit et sans qu'on s'en aperçût, le principe du sens privé ou de l'indépendance de toute autorité se développa et il produisit ses fruits. Il enfanta les anabaptistes, puis les sociniens, ensuite les méthodistes, les chrétiens, les antinomiens, enfin les rationalistes, pour qui les Ecritures saintes ne sont que des mithographies,

les écrivains sacrés des illusionés, Jésus-Christ lui-même un fourbe et un grand séducteur. Dieu a frappé ces hommes orgueilleux d'un tel vertige, que, quoiqu'ils aient des yeux, ils ne voient pas qu'ils tombent misérablement d'abîme en abîme.)

CHAPITRE II.

PIÉTÉ ET CONVENANCE DU CULTE RELIGIEUX DES SAINTS.

Les protestants, qui font cause commune avec Vigilance, Fauste et Manès, que réfutèrent autrefois saint Jérôme et saint Augustin, pour rejeter et pour combattre le culte des saints comme idolâtrique, impie, superstitieux, ont dépassé toute mesure. En dehors de toutes les sectes qu'a enfanté le protestantisme et qui sont unanimes à rejeter le culte des saints, nous avons encore à combattre les incrédules, qui se décernèrent le nom de philosophes, et parmi lesquels brillent au premier rang Beausobre, Hist. de Manichée et du manichéisme, t. II, liv. IX, c. 5, p. 679 et suiv.; Middleton (1), Gibbon (2), enfin les autres écrivains diaboliques, qui ont tourné et retourné tout ce qu'il y a de plus fangeux, et qui, avec cet esprit cultivé, cette aménité, cette douceur de mœurs et de langage qu'ils affectent et dans lesquels ils se complaisent, ont encore recours aux déclamations, aux injures et aux lieux communs des hommes en démence. Parmi les déclamateurs de ce genre a brillé au premier rang, dans ces dernières années, l'Américain Breckenridge, dans les discussions qu'il a eues avec le R. Hughes, voy. Controverse entre MM. Hughes et Breckenridge sur ce point : *La religion protestante est-elle la vraie religion du Christ?* Philad., 1833, éd. stéréotype, controv. n. 4. p. 35, etc. Néanmoins, comme ils ne mettent en avant aucune preuve nouvelle, et que tous leurs arguments ont été réduits à néant mille fois par les catholiques, il ne nous reste qu'à leur opposer ce que les hommes les plus doctes ont écrit sur ce point.

(1) Middleton, Lettres publiées à Rome, prouvent la conformité exacte du papisme et du paganisme, ou que la religion actuelle de Rome est dérivée des païens, qui la précédèrent.

(2) Gibbon, Hist. de la décadence de l'emp. rom., traduit de l'angl., c. 15 et suiv.

Cependant, comme il faut parfaitement établir l'état d'une discussion pour que la marche en soit heureuse, nous disons pour cette raison que, d'après les principes que nous avons posés, ce qui fait l'objet de la controverse entre nos adversaires et nous, ce n'est pas la *manière* dont il faut honorer les saints, *c'est ce culte lui-même,* savoir, s'il est pieux et convenable de témoigner par quelque signe religieux l'excellence que nous voyons dans les saints à cause des vertus qu'ils pratiquèrent de leur vivant et de l'amitié que Dieu leur prodigue, oui ou non. Les catholiques l'affirment, leurs adversaires le nient. Aussi établissons-nous dans ce sens la proposition suivante.

PROPOSITION.

Le culte religieux que nous rendons aux saints est pieux et n'est entaché d'aucune idolâtrie.

Que le culte que les catholiques rendent aux saints soit pieux et exempt de toute espèce d'idolâtrie, c'est ce qu'attestent les Ecritures, qui le recommandent, la tradition la plus reculée et l'usage de l'Eglise, de même que la nature intime de la chose, et la manière d'agir de nos adversaires.

Et d'abord, l'Ecriture nous montre les patriarches, les juges rendant un culte religieux aux anges et aux plus saints personnages. Sans rapporter ce que Job dit d'Abraham et de Loth, *Balaam,* Nomb., XXII, 31, *dès qu'il vit l'ange debout devant lui... l'adora se prosternant à terre.* Dès que Josué eut apris que l'homme qu'il avait vu debout devant lui, brandissant un glaive, était le prince de l'armée du Seigneur, *il se prosterna à terre et il l'adora, disant,* etc., Josué, V, 15. Ce qui prouve qu'il s'agit réellement ici d'un culte, d'un honneur religieux ou relatif à Dieu, et nullement d'un honneur *civil,* c'est que les patriarches savaient parfaitement qu'ils ne conversaient pas d'une manière purement civile, mais bien qu'ils étaient les messagers de Dieu et qu'ils étaient unis à Dieu par les liens de l'amitié. Voy., parmi les critiques sacrés, ce que Grotius écrit en expliquant le c. 19, v. 10 de l'Apoc., sur l'usage où étaient les Hébreux d'adorer les anges. Ceci prouve, contrairement à ce que semble supposer Hengstenberg, que le culte et la vénération des anges est réellement fondée sur la Bible. On doit en dire autant de l'adoration que la Sunamite rendit à Elisée, après que le prophète eut ressuscité son fils,

IV Rois, IV, 37. Car à peine la Sunamite eut-elle vu le grand prodige que venait d'opérer Elisée, qu'elle se prosterna à ses pieds et l'adora; ce qui fait que ce n'est pas un simple homme qu'elle vénère, mais bien la qualité d'*homme saint* et de thaumaturge qu'elle voit en lui. Donc, comme l'objet et le motif fut religieux, nous en concluons avec justice que ce ne fut pas un culte purement civil que la Sunamite rendit à Elisée, comme le prétendent quelques protestants, mais bien un culte purement religieux.

Les Ecritures ont-elles jamais condamné ces actes? Jamais; car, outre qu'elles nous montrent toujours ces hommes (si toutefois on en excepte Balaam, encore marche-t-il sur les traces des autres) comme étant à la fois pieux et vertueux, elle nous apprend aussi que Dieu, dans un moment donné, le prescrit expressément. Ainsi, Exode, XXIII, 20, Dieu adresse la parole en ces termes à son peuple : *Voici que j'enverrai mon ange devant toi... suis-le, écoute ce qu'il te dira et garde-toi bien de le mépriser... et mon nom est en lui;* ainsi, d'après Josué, l. c., non-seulement le prince de l'armée du Seigneur approuva l'adoration qu'on lui décernait, mais il dit impérativement, en outre, à Josué : « Quitte ta chaussure, car le lieu » où tu es est un lieu saint. » Les mêmes Ecritures nous montrent aussi Dieu tirant vengeance des injures faites à ses serviteurs; en effet, sur un signe d'Elie, le feu descendit du ciel pour dévorer ces deux chefs quinquagénaires qui n'avaient pas eu pour le prophète tout le respect voulu en s'approchant de lui; c'est pourquoi le troisième, qui craignait Dieu, fléchit le genou devant Elie, et il le pria, IV Rois, I, 13. Nous voyons aussi que les enfants de Béthel qui se moquaient d'Elisée furent dévorés par des ours, liv. II, 28 et suiv. Dieu nous apprend ici comment il veut que l'on honore ses serviteurs. Loin donc de dire que des hommes qui brillèrent par leur piété se rendirent coupables d'idolâtrie en rendant un culte aux anges et aux saints, ou qu'ils ont voulu voiler le crime d'idolâtrie au moyen des prodiges ou des ordres de Dieu, nous devons, au contraire, confesser que ce culte est pieux et saint, qu'il n'est entaché d'aucune espèce d'idolâtrie.

Des documents nombreux et inattaquables, des témoins dignes de foi nous attestent que le culte des saints fut en honneur dans l'Eglise dès son berceau. 1. Les jours de fêtes institués pour honorer la mémoire des saints martyrs sont autant

de documents qui nous attestent l'existence de ce culte, et il en est fait mention dans le liv. VIII des Constit. apost., c. 33, où sont énumérés les jours que devaient férier les serviteurs de Dieu, et parmi ces jours sont compris les jours de fête des saints : « Qu'ils se reposent les jours consacrés à la mémoire » des apôtres, disent-elles... qu'ils férient le jour de saint » Etienne, protomartyr, qu'ils férient aussi les autres jours » consacrés à la mémoire des martyrs qui ont versé leur sang » pour Jésus-Christ (1). » L'Eglise de Smyrne, dans sa lettre aux églises du Pont rapportée par Eusèbe (2), fait aussi mention de cet usage de consacrer des jours de fête à la mémoire des martyrs : « Que Dieu nous permette de nous réunir en ce » lieu et de célébrer dans les transports de la joie et de l'allé- » gresse l'anniversaire de sa naissance (de saint Polycarpe). » Il est question de la même fête dans les actes de saint Pion (3).

2. Que le culte des saints ait été admis dans l'Eglise universelle dès les premiers siècles, nous en avons pour preuves irréfragables les sacrifices que l'on offrait à Dieu en leur honneur, et dont parlent non-seulement saint Jean Chrysostôme et saint Augustin (4), mais encore Tertullien et saint Cyprien. Tertullien dit en effet, liv. *de la Couronne*, c. 3 : « Nous fai- » sons à Dieu annuellement des oblations pour les défunts et » pour les *naissances* (*natalitiis*) (5). » Quant à saint Cyprien, il dit : « Nous offrons des sacrifices pour eux, ainsi que vous

(1) Cotelier, t. I, p. 415. Or, les Constitutions apostoliques parurent au IIIe siècle de l'Eglise; elles sont fort estimées des savants Albaspinæus, de Marca, Pétau, etc.

(2) Liv. IV, Hist. eccl., c. 15, édit. Val.; il rapporte intégralement cette lettre publiée pour la première fois par Jacq. Usserius. Mais comme saint Polycarpe fut martyrisé sous Antonin le Pieux, ce document se rapporte au IIe siècle de l'Eglise, puisqu'elle fut écrite peu de temps après sa mort. Voy. P. Aloixius, S. J., Vie et documents des écrivains illustres de l'église d'Orient, Douai, 1633, t. I, not. vie de saint Polycarpe, c. 13.

(3) Ruinart, Actes véridiques des martyrs, Vérone, 1731, p. 118, on y lit, n. 2 : « C'est pourquoi le second jour du sixième mois, qui est 4 des id. de » mars, le jour du grand sabbat, célébrant la naissance illustre du martyr » Polycarpe, Pion subit les rigueurs de la persécution. » Mais saint Pion fut martyrisé l'an 250 de Jésus-Christ.

(4) Saint Jean Chrysostôme, hom. 21, sur les Actes apôt., n. 4, éd. Bénéd., t. IX; saint Aug., serm. 273, c. 12, éd. Bénéd., t. V et ailleurs.

(5) Voy. ib., not. de Rig.; il fait observer que, par ce mot *natalitia*, Tertullien entendait les solennités en l'honneur des martyrs célébrées le jour de leur mort, jour où ils étaient nés pour le ciel. Voy. aussi La Cerda, S. J., note sur ce pass., où il défend savamment le sens naturel de Tertullien contre Junius.

» le rappelez, toutes les fois que nous faisons mémoire de » leurs souffrances ou que nous célébrons l'anniversaire de » leur mort (1). » 3. Les temples, les autels, les oratoires érigés en l'honneur des saints martyrs, et que l'on appelait *confessions,* sont aussi des preuves de l'existence de ce culte (2). 4. L'invocation des saints, le respect que l'on avait pour leurs reliques, et dont nous parlerons bientôt *ex professo,* sont aussi des preuves publiques et à la portée de tout le monde de l'existence de ce culte. Nous n'invoquons donc pas des témoins isolés pour constater l'existence de ce culte dès les premiers siècles; les preuves auxquelles nous avons recours sont des monuments publics et connus de tout le monde, que nos adversaires ne sauraient nullement attaquer. Si pourtant quelqu'un avait le désir de consulter un à un les témoignages des plus anciens Pères, nous le renvoyons à Bellarmin, I liv. *de la Béatif.* et canon des saints, c. 13, et à Pétau, liv. XIV de l'Incarn., c. 10 et suiv. On peut aussi consulter Trombellius, diss. cit., c. 1 et suiv. Il nous faut donc conclure de là, ou que le culte des saints ne renferme aucune trace d'idolâtrie ou de superstition, ou que l'idolâtrie et la superstition ont commencé dans l'Eglise avec l'Eglise même.

Voici maintenant comment nous prouvons notre thèse, d'après les principes mêmes des protestants : ils admettent un culte civil pour honorer les qualités et les vertus civiles naturelles ou politiques. Nous sommes donc autorisés à en tirer cette conclusion : donc il faut aussi admettre un culte religieux pour honorer les qualités et les vertus surnaturelles propres aux saints. Bien plus, comme l'honneur que nous rendons aux grands de la cour, loin de nuire ou d'atténuer le respect et

(1) Lett. 34, éd. Bénéd. Voy., sur ce pass., note 13 de Pamélius. Le concile de Laodicée nous fournit aussi un témoignage remarquable de cette coutume; il dit, canon 51 : « Il ne faut pas fêter les martyrs pendant le carême, il n'en » faut faire mémoire que le samedi et le dimanche ; » Coll. conc., Labbe, I t., col. 1520. On peut voir là-dessus les notes de Binet. Le concile de Gangres nous en fournit une autre preuve, can. 20; Trombellius, ouv. Culte des saints, Bolog., 1740, vol. II, diss. 6, c. 12 suiv. Il développe longuement ce qui se pratiquait dans les fêtes des saints martyrs.

(2) Voy. Eusèbe, Hist. eccl., l. II, c. 29. Il rapporte un fragment du livre que le prêtre Caïus avait écrit contre Proculus, souteneur de la secte des cataphryges, et où il réfute cet hérétique en ces termes : « Pour moi, je puis » montrer les trophées des apôtres. Car, soit que tu ailles au Vatican, soit que » tu te diriges vers Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui fondèrent cette » Eglise. » Or, Caïus vécut au temps de Zéphyrin.

l'honneur qui sont dus au prince, ne font au contraire que les affermir, les confirmer; de même le culte que nous rendons aux saints, au lieu d'affaiblir ou de détruire l'honneur suprême et le respect qui est dû à Dieu, ne fait au contraire que le rendre plus parfait et le confirmer admirablement; car l'honneur que nous rendons à Dieu serait, pour ainsi dire, manchot, si nous dédaignions d'honorer ses amis qui règnent avec lui dans la cour céleste, d'autant mieux que l'honneur que nous rendons aux serviteurs rejaillit sur le Seigneur lui-même; et ce qui fait que nous qualifions cet honneur de religieux, c'est parce que nous le rendons aux saints en vue de Dieu et à cause de Dieu.

C'est ce qu'ont enfin vu les protestants les plus sensés eux-mêmes. Sans nous arrêter aux autres, nous citerons ici les paroles mêmes de Leibnitz, qui n'a pas hésité d'écrire : « On » doit tenir généralement... que l'on ne saurait approuver le » culte des saints et des reliques, qu'autant qu'il se rapporte à » Dieu, et que tout acte de religion, quel qu'il soit, doit avoir » sa fin et se résumer dans l'honneur d'un seul Dieu tout- » puissant. C'est pourquoi, lorsqu'on honore les saints, il faut » l'entendre dans le sens des paroles suivantes de l'Ecriture : « Vos amis unis ont été honorés, ô Dieu, etc. Louez le » Seigneur dans ses saints, » Syst. théol., éd. Emery, Paris 1819, pag. 160; il dit encore, pag. 170 : « Il est certain qu'au » second siècle de l'Eglise on célébrait déjà les fêtes des mar- » tyrs, et qu'on se réunissait dans les monuments érigés en » leur mémoire; » et il conclut justement de cela, p. 172 et suiv. : « Mais il est à craindre que ceux qui pensent de la sorte » (que le culte des saints est une idolâtrie) ne conduisent à la » destruction du christianisme; car si, dès ces temps-là, » l'erreur prévalut dans l'Eglise, il s'ensuit que la cause des » ariens et des disciples de Paul de Samosate acquiert une » très-grande force, puisqu'ils font remonter à ces temps-là » l'erreur de l'Eglise et qu'ils soutiennent que c'est en ce » temps-là que le mystère de la Trinité et l'idolâtrie s'y » glissèrent furtivement... Je laisse à chacun de juger quelle » en serait la conséquence; les soupçons des esprits inquiets » iront même plus loin : ils seront étonnés qu'après les pro- » messes si formelles que Jésus-Christ avait faites à son » Eglise, il ait autant accordé à l'ennemi du genre humain; » qu'à l'idolâtrie qu'il venait de chasser en ait succédé une

» autre, et que dans seize siècles il y en ait à peine un ou » deux pendant lesquels les chrétiens aient conservé la vraie » foi, pendant que nous voyons la religion juive et mahomé- » tane se conserver pendant tant de siècles à peu près telle » que l'enseignèrent leurs fondateurs. Que deviendra donc le » conseil de Gamaliel, qui enseignait que la vérité de la reli- » gion chrétienne et la providence de Dieu se manifesterait » par les événements, ou quel jugement porter sur le christia- » nisme si cette pierre de touche avait si peu de consistance? » Ce protestant naïf non-seulement établit la vérité, mais il énumère même les principaux arguments sur lesquels elle repose.

Objections.

I. *Obj.* 1. Le culte des saints est en contradiction avec le premier précepte du Décalogue, Deut., VI, 13 : « Vous crain- » drez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez que lui » seul. » Jésus-Christ renouvelle le même précepte en ces termes, Matth., IV, 10 : « Vous adorerez le Seigneur votre » Dieu, et vous ne servirez que lui seul. » 2. Ce précepte défend de rendre aux créatures quelque culte ou honneur que ce soit, il le réserve pour Dieu seul, comme l'explique l'Apôtre, I Tim., I, 17, lorsqu'il dit : « A Dieu seul honneur et gloire. » 3. Dieu dit nettement, dans Isaïe, XLVIII, 8, qu'il ne veut communiquer sa gloire à personne; voici ses paroles : « Je ne » donnerai pas ma gloire à un autre. » Donc on doit rejeter le culte des saints, quel qu'il soit, comme superstitieux.

Rép. N. A. Quant aux deux premières preuves, *je dist.* D'après les paroles citées, le culte ou l'honneur suprême de latrie et proprement dit est réservé à Dieu seul, *C.* le culte inférieur de dulie et improprement dit, *N.* Car, comme on le voit par le contexte et par le but que se propose d'atteindre l'écrivain sacré, il n'est question dans les passages cités que du culte suprême et d'une servitude proprement dite; on lit immédiatement après, en effet, l. c., Deut. : « Et vous jurerez » par son nom. » Il est dit plus clairement encore, Deut., V, 7, où ce même précepte est consigné : « Tu n'auras pas de » dieux étrangers devant toi. » Mais comme le culte que nous rendons aux saints n'est pas le même, et que nous ne les honorons qu'à cause de Dieu et relativement à lui, il est évident que ce précepte n'a rien de commun avec le culte des saints.

Il faudrait, pour que nos adversaires atteignissent leur but, ou qu'ils démontrassent que les catholiques rendent aux saints un culte suprême, ou que ce culte que l'on rend aux saints attaque en quelque point le culte suprême dû à Dieu, et comme il leur est impossible de le faire, vainement condamnent-ils les catholiques comme coupables d'idolâtrie et comme infracteurs du premier précepte du Décalogue. Aussi le Catéchisme romain dit-il justement : « Est-il quelqu'un d'assez insensé pour croire » que, par le fait même qu'un roi défend à qui que ce soit de » jouer le rôle de roi et d'en recevoir les honneurs, il défend » en même temps de rendre à ses magistrats l'honneur qui » leur est dû? »

Rép. 2. La réponse, ici, est la même que la précédente; car, si l'Apôtre avait voulu qu'on ne rendît aucun honneur aux créatures, dans le passage cité il n'eût pas écrit, Rom., XII, 10 : « Vous honorant mutuellement; » I Tim., V, 17 : « Les » prêtres sont dignes d'un double honneur, » et ailleurs. Voy. Bernardin de Pecquigny, qui interprète les paroles de l'Apôtre de l'action de grâce, à cause de la miséricorde qui s'est manifestée à lui, et, en lui, aux autres. Mais il interprète ce *à Dieu seul* de Dieu, qui est seul et unique. Ce qui prouve que ces paroles n'ont aucun rapport avec le but que se proposent les protestants, qui est de priver les saints de toute espèce d'honneur et de culte. Nous avons vu, en outre, les patriarches et les autres saints personnages de l'ancienne loi se prosterner aux pieds des anges, des rois et des hommes remarquables par leur piété, sans qu'ils aient été répréhensibles en rien.

Rép. 3. *D*. A un autre, c'est-à-dire *aux objets sculptés*, ou aux faux dieux, comme il est écrit aussitôt après, *C*. indistinctement, *je distingue encore*, la gloire qui est propre à Dieu seul, *C*. qui peut aussi, d'après ce que nous avons dit, convenir aux créatures, *N*.

Inst. Or, quelque soit le culte que l'on rende aux anges ou aux saints, les Ecritures le proscrivent; 1. l'Apôtre écrit, en effet, Coloss., II, 18 : « Que personne ne vous ravisse le prix » de votre course en affectant de paraître humble par un culte » superstitieux des anges, se mêlant de parler de choses qu'il » ne sait pas. » Il défend donc d'honorer les anges de quelque manière que ce soit. 2. C'est pourquoi, quand saint Jean voulut adorer l'Ange qui lui apparut, l'Ange refusa cet honneur, disant, Apoc., XIX, 10 : « Prenez garde de ne pas le

» faire; je suis le serviteur de Dieu comme vous... adorez » Dieu; » Pierre tient la même conduite à l'égard du centurion, Act., X, 25, 26. Donc :

Rép. N. Min. Quant à la première preuve, *D.* par un culte faux et superstitieux, soit; si ce culte est conforme aux règles, *N.* Nous avons laissé passer le premier membre de notre distinction, parce que les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de ces paroles de l'Apôtre. Car les uns prétendent qu'il proscrit par là le culte superstitieux et des bons et des mauvais anges (1). D'autres veulent qu'il ne proscrive que le culte idolâtrique des bons anges, que, d'après les inventions des platoniciens, l'on regardait comme les médiateurs entre Dieu et les hommes, et cela à l'exclusion du Christ, ce que semblent indiquer les paroles qui viennent immédiatement après : « Et ne demeurant pas attaché à la tête. » D'autres pensent que l'Apôtre blâme ici les chrétiens qui judaïsaient, savoir, qui tenaient trop à la loi et aux observances légales, sous prétexte que les hommes avaient reçu la loi par le ministère des anges. Le contexte semble favoriser cette interprétation, car l'Apôtre avait dit peu de temps avant : « Que per» sonne ne vous condamne pour le boire et le manger, etc. » D'autres enfin pensent que l'Apôtre condamne ici « ce zèle » d'une sainteté particulière qui se manifestait extérieurement » par des jeûnes fréquents et d'autres pratiques recherchées; » telle est l'interprétation des méthodistes (2). Quelle que soit enfin l'interprétation que l'on admette, il est évident que le texte de saint Paul n'a rien de commun avec le culte légitime des anges, tel que l'admet l'Eglise catholique.

Rép. 2. *D.* Une adoration improprement dite, qui consisterait dans l'expression d'une humble déférence, *C.* proprement

(1) Voy. Trombellius, ouv. cit., diss. 4, c. 8, où il énumère et expose les diverses interprétations.

(2) Tel est, entre autres, Charles Rosenmuller, qui dit dans ses Scholies sur le Nouv.-Test., en parlant de ce passage, qu'il est ici question « *du zèle » d'une sainteté particulière,* car l'apôtre saint Paul, Act., 28, 5, ne parle » point du culte, mais du zèle de la sainteté privée des pharisiens qui se ma» nifestait par des jeûnes fréquents et des pratiques de piété recherchées, et » il est évident que Paul parle, dans le v. 23 de ce chapitre, du soin que l'on » devait apporter à ne pas manger des mets que la loi mosaïque prohibait, » et autres institutions semblables. » Aussi rétracte-t-il l'interprétation relative au culte des anges, qui lui souriait autrefois. Voy. éd. 5, 1806. Ceci ruine l'argument que les protestants faisaient sonner si haut contre le culte des anges et des saints.

dite, ou de latrie, *N.* Autrement, il nous faudrait condamner l'apôtre évangéliste saint Jean comme coupable d'idolâtrie, lui qui, non-seulement dans le passage objecté, mais encore ibid., 22, 9, se prosterna aux pieds de l'Ange pour l'adorer, et qui en fut de nouveau empêché. Aussi Grotius dit avec raison, interprétant ce passage : « Il ne dit pas (l'Ange) que » *l'adoration* peut être rendue à Dieu seul, car l'histoire » ancienne tout entière y répugne... mais il agit avec bien- » veillance, comme si un collègue disait à son collègue : » Réservez cet honneur pour le roi. » Il faut interpréter de la même manière la conduite de Pierre à l'égard du centurion Corneille; il l'avertit de ne rendre grâce qu'à Dieu seul, de qui vient tout don parfait, et il confesse qu'il n'est que le ministre de Dieu, qui l'avait chosi pour le salut.

II. *Obj.* tirée de la tradition : 1. Le concile de Laodicée, can. 35, défend expressément « aux chrétiens, après avoir » quitté l'Eglise, de passer au culte des anges, de les nommer » ou de former des congrégations; et si, par conséquent, on » surprend quelqu'un se livrant à ce genre d'idolâtrie, qu'il » soit anathème. » 2. Ce culte est aussi condamné par Origène, l. V, cont. Celse, n. 8 et suiv., et l. VII, n. 62 suiv., éd. Bénéd.; par Théodoret, Comm. sur l'ép. aux Coloss., et les autres Pères partagent leur sentiment, lorsque 3. ils avertissent que l'Eglise *chérit* et *honore* les saints, mais qu'elle ne les *adore pas,* comme on le voit par la lettre de l'église de Smyrne, par saint Jérôme, lett. 109 et 53, n. 1, comme aussi par son livre contre Vigilance, n. 5; par saint Augustin, serm. 273, serm. 101, liv. de la Vraie relig., c. 55, et n. 108, 110. 4. C'est aussi ce qu'ils nous apprennent lorsqu'ils avouent encore qu'ils n'*honorent* point les saints *d'un culte religieux* (*coli propter religionem*), qu'ils ne font que les *aimer* à *cause de l'imitation* (*propter imitationem*), selon le langage du même saint Augustin, Vraie rel., n. 108. 5. C'est encore ce qu'ils nous apprennent lorsqu'ils enseignent que l'honneur que nous devons aux saints est du même genre que celui que nous rendons aux hommes vertueux pendant leur vie, comme le dit saint Augustin, liv. XX, cont. Fauste, c. 21, et, avec lui, saint Cyrille d'Alexandrie, liv. VI, cont. Julien. 6. Lorsqu'ils affirment qu'ils ne rendent aux saints aucun culte dont ils soient l'objet proprement dit, mais que c'est Dieu seul qu'ils honorent en eux, Théodoret, serm. 8, sur la guérison

des affect. des Grecq., etc. 7. Il ne pouvait pas en être autrement, car la distinction que les scholastiques ont établie entre le culte de *dulie* et celui de *latrie* était complètement inconnue des anciens. Nous sommes donc obligés d'avouer que les Pères ne rendirent aucun culte aux saints, à moins que nous ne les accusions d'idolâtrie.

Rép. 1. *D.* Le concile de Laodicée a prohibé le culte superstitieux et immodéré, *C.* le culte légitime, *N.* Or, que tel ait été le but du concile de Laodicée, c'est ce que prouvent des arguments internes et externes. Et d'abord, des arguments *internes,* tels que 1. ce qui découle des paroles mêmes du canon cité, qui prouvent qu'il condamne ceux qui, après avoir abandonné l'Eglise de Dieu, formaient des congrégations et se livraient à un culte idolâtrique, ou qui osaient se réunir dans des assemblées clandestines; 2. ce que le can. 41 du même concile contient, et où les Pères de ce même concile admettent le culte légitime des martyrs, et où ils indiquent en quel temps les fidèles pourront les fêter; voici ce qu'on y lit : « Il ne faut » pas fêter les martyrs pendant le carême, il ne faut en faire » mémoire que les samedis et les dimanches. » Voy. Act. des conc., Hard., t. I, col, 789. Or, la raison est la même pour le culte des anges et des saints. L'histoire nous fournit aussi des arguments *externes,* car elle nous apprend qu'il existait alors dans cette province une secte superstitieuse qui rendait, d'après les principes platoniciens, un culte aux anges, comme étant les médiateurs entre Dieu et les hommes. C'est ce qu'atteste Théodoret dans son Commentaire sur l'épître aux Coloss., expliquant ces paroles de l'Apôtre, *Que personne ne vous séduise,* etc.; voici ses paroles : « Et on a pu voir, jusqu'à ce » jour, chez eux et chez leurs voisins, des oratoires de saint » Michel. Ils s'adressaient donc à lui par humilité, disant qu'il » n'est pas possible de voir et de saisir le Dieu de toutes » choses, et qu'il faut se concilier la bienveillance de Dieu par » l'intermédiaire des anges. » On voit par là et quel est le sens naturel du canon de Laodicée, comme aussi la mauvaise foi des protestants, qui affirment que ce concile a condamné d'une manière absolue le culte des anges. Ainsi, Wegscheider, entre autres, écrit de confiance, § 102 : « Lorsque, du con» sentement d'un grand nombre de Pères, le concile de Lao» dicée, tenu l'an 363, eut improuvé l'adoration des anges; » saint Ambroise semble l'avoir de nouveau recommandée, œuv.,

t. I, p. 146, des Veuves : *Nous devons prier les anges qui ont été constitués nos gardiens*. Le IIe conc. de Nicée, tenu l'an 787, a décrété qu'il faut rendre une vénération *honorifique* aux anges et non un culte latreutique; c'est ce qu'a aussi prescrit le conc. de Trente, sess. XXV; le Catéch. rom., p. III, c. 2, § 9 suiv.; Pét., Dogm. théol., II, 69 suiv. Nous ferons ici remarquer deux choses : 1. c'est l'impudence avec laquelle notre rationaliste affirme que le concile de Laodicée qui a condamné l'adoration des anges, est précisément celui dans lequel saint Ambroise l'a recommandé plus tard; 2. c'est l'aveu qu'il fait que le conc. IIe de Nicée, le concile de Trente, le Catéchisme romain et Pétau enseignent qu'il ne faut rendre aux anges qu'un culte d'un ordre inférieur.

Rép. 2. *N*. Origène, dans le l. c., réfute en effet Celse, qui calomniait les chrétiens à peu près de la même manière que les protestants déchirent aujourd'hui les catholiques, comme s'ils tenaient les anges pour des dieux et les honoraient comme tels. Voici les paroles mêmes du l. V, contre Celse : « Vous » n'y trouverez pourtant nulle part (dans les Ecritures) de » précepte en *vertu duquel nous devions leur rendre le culte* » *qui n'est dû qu'à Dieu,* eux dont le ministère consiste à exé- » cuter les ordres de Dieu et à nous transmettre ses dons. » Au reste, Origène, ib., l. VIII, n. 13, admet expressément le culte des anges dans son sens réel. Voici en quels termes il répond à l'object. de Celse : « Par le fait que nous honorons » le Fils de Dieu du même culte que lui, Celse pense qu'il » s'ensuit que nous croyons que non-seulement il faut adorer » Dieu, mais qu'il faut encore adorer ses ministres; s'il avait » compris, dit-il, quels sont réellement, après le Fils unique » de Dieu, ses ministres, comme Gabriel, Michel et les autres » anges et archanges, et qu'il eût dit qu'il faut les adorer, » *peut-être qu'après avoir éclairci le sens du mot adorer et* » *indiqué les devoirs de celui qui adore,* eussé-je rapporté, » selon l'importance de la question, ce qui est propre à faire » comprendre cet argument. » C'est pourquoi Kellius compte Origène parmi les Pères que ses protestants accusent d'être coupables de cette *erreur,* savoir, d'avoir admis le culte des anges, et comme il ne trouvait pas d'autre moyen d'échapper à la force de ce texte, qui lui est formellement contraire, il a prétendu qu'il avait été ajouté après coup. Et c'est vraiment une merveille de lumière critique! Ch.-Aug.-Théoph. Kellius,

Opusc. acad., édités par J.-David Goldhorn, Leipsig, 1821, sect .dern., c. 3, sect. 2, *des Bons anges et de leur culte,* voy. p. 550 suiv.; enfin, p. 560, après avoir rapporté le témoignage d'Origène, tiré de la 1 hom. sur Ezéchiel : *Venez, ange,* etc., ne sachant plus de quel côté se tourner pour échapper à la force de ce texte, il a recours à une apostrophe de réthorique, et il conclut ensuite : « Qui saurait croire que » Origène a écrit de telles choses? » Voilà jusqu'où poussent et les préjugés et l'esprit de secte!

Théodoret n'est pas opposé, lui non plus, au culte des anges, puisqu'il ne réfute que ceux qui pensaient que les anges étaient surtout chargés de veiller sur nous et ce qui nous concerne; qu'il leur appartenait de faire connaître nos prières, comme si Dieu ne les connaissait pas, ou ne voulait pas que nos hommages lui fussent adressés immédiatement, comme le prouvent les paroles qui en ont été citées. On peut en dire autant des témoignages des autres Pères, que développe Pétau, liv. II, des Anges, c. 9 et 10, où il démontre aussi que Théodoret s'accorde parfaitement avec les autres Pères sur le culte et l'invocation des anges; soit encore Incarn., liv. XIV, c. 14 et suiv.

Rép. 3. *D.* Qu'on ne doit pas les *adorer* dans le sens des païens, que les Pères combattaient, *C.* dans le sens catholique, *N.* Car, ainsi que nous l'avons observé, comme la *technologie* ou la valeur des mots n'était pas encore fixée, il semble que parfois les anciens Pères rejettent entièrement le culte des anges et des saints, lorsqu'ils nient qu'il faut les *honorer,* les *adorer,* les *vénérer,* etc. Mais ils ne se servaient de ces expressions que pour indiquer que l'on ne doit pas rendre aux anges et aux saints le culte de latrie, qui n'est dû qu'à Dieu seul. Les païens, qui n'admettaient aucune différence entre le culte suprême et le culte inférieur, se servaient en effet de ces expressions. Aussi les Pères se servaient-ils d'autres expressions pour exprimer la doctrine catholique du culte des saints, lorsqu'ils disaient qu'il faut les *aimer,* les *honorer,* qu'il faut s'unir à eux par la *charité* et l'*amour,* et autres choses semblables. Ils montraient enfin, par des faits publics, tels que la célébration des fêtes en l'honneur des martyrs, l'érection de monuments en leur honneur, l'invocation et d'une foule d'autres choses précédemment énumérées, ce qu'ils en pensaient. Une fois cette équivoque mise de côté, tout l'échafaudage des protestants contre nous croule de lui-même;

nous voyons enfin paraître en dernier lieu sur la scène, parmi eux, Keilius, qui ne rougit pas de ramasser les plus tristes témoignages pour démontrer sérieusement « que la doctrine » constante de l'Eglise primitive a été, qu'il ne faut rendre de » culte religieux à personne qu'à Dieu seul. » Pass. cit., page 550, où il rapporte plusieurs passages de Bellarmin, de Pétau, de Noël Alex., de Trombellius et de plusieurs autres, que nous avons expliqués depuis longtemps; et comme si son argument contre la doctrine catholique était sans réplique, il chante victoire. Au reste, de tous les témoignages qu'il emprunte aux Pères grecs et latins, il n'en est pas un seul qui atteigne le but que cet auteur se propose. La seule chose que tous ces témoignages prouvent, c'est que tous les catholiques admettent qu'il ne faut rendre les honneurs divins à aucune créature. Je passe sous silence la mauvaise foi dont il fait preuve dans la citation de ces diverses autorités. Telles sont les armes que les protestants du XIX[e] siècle emploient contre les catholiques!

Rép. 4. *D.* C'est-à-dire non pas à cause de la religion seule, mais aussi et surtout à cause de l'imitation, *C.* à cause de l'imitation seule, *N.* Une fois le principe de l'honneur dû aux saints posé, selon la manière de procéder des prédicateurs, les Pères s'appliquaient à démontrer que la première des choses que nous devons faire dans la déférence que nous devons aux saints, c'est de nous appliquer à les imiter : « Ne craignez pas » d'imiter ce que vous célébrez avec bonheur. » Ces paroles sont de saint Augustin; loin d'exclure le culte, elles le supposent, puisqu'il parle de la *solennité* des martyrs.

Rép. 5. Nous admettons qu'il faut honorer d'un même culte les saints qui sont morts et ceux qui sont vivants; « mais il » faut honorer ceux-ci (ceux qui sont morts) avec d'autant » plus de dévotion qu'ils sont plus sûrs de leur salut, puisque » leurs combats sont terminés, » comme le dit saint Augustin, liv. XX, cont. Fauste, c. 21, éd. Bénéd.; mais il est juste d'observer ici que saint Augustin, que nos adversaires nous représentent comme l'ennemi du culte des saints, parce qu'il dit çà et là que nous devons seulement aimer les saints, ou que le culte que nous leur rendons ne consiste que dans l'amour que nous avons pour eux, il importe, dis-je, d'observer qu'il agit identiquement de la même manière lorsqu'il a parlé du culte même de Dieu : « Mais qu'est-ce que la piété, dit-il, si

» ce n'est le culte de Dieu? et comment l'honore-t-on, si ce » n'est par la charité? » lett. 167, n. 11, etc. « Or, dit-il, la » piété, c'est le culte de Dieu, et on ne l'honore qu'en l'ai- » mant; » lett. 140, n. 45. Or, quelqu'un oserait-il dire que le saint docteur refuse par là à Dieu le culte proprement dit? Et si nous n'employons pas les mêmes cérémonies dans le culte que nous rendons aux saints vivants, c'est parce que leur humilité le demande, et ensuite parce que, le plus souvent, nous ne connaissons pas leur sainteté. On pourrait démontrer, par plus d'un exemple, que parfois on rend aux saints vivants les mêmes honneurs qu'à ceux qui sont morts. Mais nous nous contenterons de rapporter le trait que Théodoret cite dans son Hist. eccl., c. 34, éd. Val., et qui a trait à saint Jean Chrysostôme à son retour de l'exil, *que tout le monde vint attendre avec des cierges et des flambeaux allumés.*

Rép. 6. *D.* Ils confessent qu'ils louent et qu'ils honorent Dieu dans les saints, en tant qu'il est l'auteur de tous les dons dont ils sont comblés, *C.* à l'exclusion de l'honneur dû aux saints, *N.* Nous aussi nous confessons que le dernier terme de l'honneur que nous rendons aux saints c'est Dieu; mais ceci n'empêche pas que nous n'honorions les saints en eux-mêmes, eux que Dieu a daigné honorer de la sorte. Car, comme l'honneur et le culte sont la preuve de l'excellence que nous découvrons dans quelqu'un, il est évident que les saints sont dignes d'un culte, puisqu'ils jouissent d'une excellence propre.

Rép. 7. *D.* Les Pères ne se sont pas servis, avant saint Augustin, des mots *latrie* et *dulie* pour distinguer les deux genres de culte, *Tr.* ou *C.* ils n'ont pas connu cette distinction, *N.* Il est certain en effet, d'un côté, que les pères ont honoré les anges et les saints, ainsi que le prouvent tous les documents que nous avons cités plus haut; il est évident, d'un autre côté, que les Pères n'ont point rendu le culte suprême aux anges et aux saints, car s'ils l'eussent fait, ils se fussent souillés du crime d'idolâtrie, ce qu'il n'est pas même permis de soupçonner à l'adresse de tant de saints personnages. Il s'ensuit donc, nécessairement, que les Pères ont reconnu cette distinction de culte, bien qu'ils aient employé d'autres expressions pour la désigner. Aussi Origène dit-il avec justice : « Le » sens du mot *adorer* éclairci, les devoirs de celui qui doit » honorer indiqués, » on peut rendre un culte aux anges.

Enfin, saint Augustin et les autres défenseurs de la religion catholique, non-seulement ont fait cette distinction et donné les preuves qui l'établissent positivement, mais ils se sont même servis des mots *latrie* et *dulie*. C'est par ce moyen qu'ils repoussèrent les accusations dont les catholiques étaient l'objet de la part des païens et des manichéens, qui prétendaient qu'après avoir répudié les dieux ils leur avaient substitué leurs martyrs. Voy. saint Jérôme, cont. Vigil., n. 5, où il interpelle en ces termes ce prédécesseur des protestants : « Qui » donc, ô insensé, a jamais adoré les martyrs? qui a regardé » un homme comme Dieu? » Saint Augustin, lui aussi, s'exprime comme il suit, liv. VIII, Cit. de Dieu, c. 27 : « Pour » nous, nous ne leur avons point bâti de temples, institué de » sacerdoce en leur honneur, dressé d'autels, offert de sacri- » fices, parce qu'ils ne sont pas des dieux pour nous; c'est » leur Dieu qui est notre Dieu. Nous honorons, assurément, » leur mémoire comme celle des saints hommes de Dieu qui » ont combattu dans leurs corps pour la vérité jusqu'à la » mort..... Mais quel est le fidèle qui a jamais entendu, » debout devant l'autel dressé en l'honneur et pour le culte de » Dieu, sur le corps saint même d'un martyr, dire, dans les » prières qu'il récite : Je vous offre ce sacrifice, Pierre, ou » Paul, ou Cyprien, etc.? » Il tient à peu près le même langage, liv. XX, cont. Fauste, c. 21 et lett. 44.

CHAPITRE III.

INVOCATION DES SAINTS.

Ce qui fait l'objet de la controverse entre les catholiques et les protestants relativement à l'invocation des saints, ce n'est pas la nécessité de cette invocation, car tous les catholiques admettent qu'elle n'est pas absolument nécessaire au salut (1). La controverse porte donc tout entière sur ce point : L'invocation des saints est-elle *utile* et *licite*? comme le déclare le concile de Trente contre les hétérodoxes qui s'élevèrent contre l'Eglise, comme si elle eût approuvé une chose injurieuse à

(1) Considérée en elle-même. Car il peut se faire que l'Eglise fasse un précepte à quelqu'un d'invoquer les saints, tel que celui qui s'acquitte des fonctions saintes, et qui est tenu de réciter les heures canoniales, etc.

Dieu et à Jésus-Christ, et même, qui plus est, si elle eût permis une pratique idolâtrique.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'invocation des saints est licite et utile, c'est ce que prouvent en premier lieu les Ecritures.

Cette vérité est de foi catholique, comme le déclare le concile de Trente, sess. XXV, lorsqu'il permit aux évêques d'enseigner aux fidèles « que les saints qui règnent avec Jésus-
» Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes, et qu'il
» est *bon* et *utile* de les invoquer humblement, et de recourir
» à leurs prières, et d'invoquer leur appui pour obtenir les
» bienfaits de Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur,
» qui seul est notre rédempteur et notre sauveur. » Ceci nous apprend 1. que l'invocation des saints est bonne et utile. 2. Que c'est de Dieu et par l'intercession des saints qu'il faut attendre aide et secours. 3. Que les prières et l'intercession des saints repose sur les mérites de Jésus-Christ, qui seul est notre rédempteur et notre sauveur, et qui est par conséquent le seul médiateur proprement dit, et qu'il est tel et par nature et par office, et qu'il ne s'appuie que sur ses propres mérites. Les saints ne sont, en effet, qu'improprement et d'une manière secondaire nos médiateurs, puisqu'ils ne peuvent rien obtenir et acquérir que par les mérites de Jésus-Christ. 4. Ceci nous apprend enfin que nous ne devons considérer l'invocation des saints que comme un moyen terme par lequel il nous est plus facile d'obtenir de Dieu le secours dont nous avons besoin, et que nous demandons en nous appuyant sur les mérites de Jésus-Christ.

Nous voyons d'abord, par l'Ecriture, que l'invocation des saints, ainsi entendue, est licite, bonne et utile; elles nous fournissent deux arguments qui établissent invinciblement notre proposition, l'un en faveur de l'invocation des saints qui sont encore vivants, l'autre concernant l'intercession des anges et des saints.

Nous lisons en maints endroits, en effet, que les vivants se recommandèrent aux prières des vivants; donc nous pouvons nous recommander aux prières des saints qui règnent avec Jésus-Christ, ou l'invocation des saints est pieuse et licite. Il est à peine besoin de prouver l'antécédent; car l'Apôtre, dans

presque toutes ses lettres, se recommande aux prières des fidèles, Rom., XV, 30 : « Je vous conjure, écrit-il, mes » frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité du » Saint-Esprit, de m'aider par les prières que vous adresserez » à Dieu pour moi. » Eph., VI, 18 : « Vous employant avec » une vigilance, dit-il, et une persévérance continuelle à prier » pour tous les saints. » I Thess., V, 25 : « Mes frères, priez » pour nous, etc., etc. » La conséquence s'en va de soi, car il n'est pas de raison pour qu'il soit licite, bon, utile de recourir aux prières des vivants, pendant qu'il est inutile, illicite et mauvais de recourir aux prières de ceux qui sont dans le ciel; pourquoi l'invocation des vivants ne déroge-t-elle pas à la bonté divine, et Jésus-Christ, notre médiateur et notre sauveur, n'en reçoit-il aucun outrage, pendant que l'invocation des saints qui règnent dans le ciel avec Dieu déroge à la bonté divine et est injurieuse à Jésus-Christ. Si, pour soutenir cela, on s'appuie sur ce que les saints n'ont aucune connaissance de nos prières, et c'est la seule raison sur laquelle on puisse se rejeter, nous répondons que nous savons par la révélation même que les anges et les saints en sont instruits par Dieu lui-même; car autrement, comment les anges pourraient-ils se réjouir sur un pécheur qui fait pénitence, ainsi que l'atteste Jésus-Christ, Luc, XV. Comment pourraient-ils offrir nos prières à Dieu, Tob., XII, 12; Apocal., VIII, 3, à moins que Dieu ne leur fasse connaître et les prières et les vœux des vivants? A quelque point de vue donc qu'on envisage cet argument, sa force est telle qu'il est impossible aux protestants de s'y soustraire. Aussi est-ce avec raison que Bellarmin dit dans son Traité de la béatif. et de la canon. des saints, liv. I, c. 21 : « Il est impossible à nos adversaires de répondre à cet » argument. » Voy. aussi P.-Vite Erbermann, Défense de ce passage contre Amesius.

L'autre argument, que les saintes Ecritures nous fournissent relativement à l'invocation des saints, a pour objet leur intercession; l'intercession et l'invocation sont en effet relatives : la première une fois posée, la dernière la suit nécessairement; comment comprendre, en effet, que les saints puissent intercéder pour nous, qu'ils puissent nous obtenir des bienfaits et des dons, et qu'il ne nous soit pas permis d'implorer leur appui, de demander leur secours? Mais les Ecritures parlent en divers endroits de l'intercession des saints. On lit dans

Zacharie, I, 12, que l'Ange prie ainsi le Seigneur pour le peuple d'Israël : « Seigneur Dieu des armées, jusqu'à quand » n'aurez-vous pas pitié de Jérusalem et des villes de Juda, » contre qui vous êtes irrité? » Or, que ce même ange ait obtenu de Dieu ce pourquoi il le priait, c'est ce que prouvent les paroles qui suivent : « Et le Seigneur répondit à l'Ange, lui » adressant pour moi de bonnes paroles, des paroles consola» trices ; » et un peu plus loin : « A cause de cela, dit le » Seigneur, je reviendrai à Jérusalem plein de miséricorde, » et on y édifiera ma maison. » Nous voyons aussi, dans Daniel, c. 10, que l'Ange pria Dieu pour lui demander le retour de son peuple, aidé en cela par Michel, l'un *des princes*, pendant que le *prince* des Perses s'opposait à l'un et à l'autre, et qu'il obtint ce qu'il demandait. Ceci prouve jusqu'où va la sollicitude des anges à prier chacun pour le peuple qui lui est confié.

Les textes de l'Ecriture, en faveur de l'intercession des saints qui sont morts, ne sont pas moins formels. Car nous voyons par le II liv. Mach., XV, 12, que Onias et Jérémie s'occupèrent des affaires des Juifs même après leur mort, et qu'ils les secoururent, et que Juda ayant reçu un glaive d'or de la main de Jérémie, il lui fut promis qu'il serait vainqueur; nous y voyons encore qu'ils prièrent l'un et l'autre pour le peuple juif, ce qui fait que Onias appela Jérémie l'ami de ses frères. L'issue heureuse du combat prouva que leurs prières avaient été exaucées et que son songe était digne de foi. C'est pourquoi Grotius écrit à juste titre, expliquant ce passage : « La plupart, sinon » tous les Juifs, croyaient que les esprits, après avoir quitté » leurs corps, conservaient encore quelque souvenir de ceux » qu'ils avaient laissés ici-bas, et qu'ils adressaient encore à » Dieu des prières pour le peuple et pour ceux qui leur furent » chers (1). » Sous le Nouveau-Testament, saint Pierre promet formellement qu'après sa mort il intercédera pour les fidèles, disant : « Mais j'aurai soin que, même après ma mort, » vous puissiez toujours vous rappeler ces choses, » Ps. 2, 15;

(1) Tom. VI, Crit. sacr.; et, pour confirmer cela, il cite l'autorité de Flavius Josèphe, qui fait intervenir Abraham s'adressant à son fils Isaac, qu'il est sur le point d'immoler.

« Mais dès que Dieu aura reçu ton âme et qu'il t'aura placé auprès de lui, » tu m'aideras de tes prières et par ton sacrifice, moi qui t'ai surtout élevé » pour cela, tu seras l'appui et la consolation de ma vieillesse, me montrant » Dieu pour toi. »

ces paroles, comme celles de l'Apocal., V, 8, concernant les vingt-quatre vieillards « qui se prosternaient devant l'Agneau, » ayant chacun des coupes d'or pleines de parfum, qui sont » les prières des saints, » s'appliquant, de l'avis de la plupart des interprètes anciens, à l'intercession réelle.

Objections.

I. *Obj.* 1. D'après l'Apôtre, ép. Tim., II, 5 : « Il n'y a » qu'un médiateur de Dieu et des hommes, c'est Jésus-Christ » homme. » Donc celui qui invoque tout autre médiateur que Jésus-Christ, notre unique médiateur, lui fait injure. 2. Celui qui implore le secours des saints ne fait pas une moindre injure à Dieu lui-même ; car, comme nous ne devons croire qu'en un seul Dieu, de même nous ne devons en invoquer qu'un seul, d'après les paroles suivantes du même apôtre, Rom., X, 14 : « Comment invoqueront-ils celui en qui ils ne croient pas ? » 3. Les Ecritures répètent à chaque instant qu'il ne faut invoquer qu'un seul Dieu, tel que I Paral., XVI, 8; Ps. 104, 1, où il est écrit : « Confessez le Seigneur et invoquez son saint » nom. » Il faut donc invoquer le saint nom de Dieu de la même manière qu'il faut confesser sa toute-puissance et sa bonté ; or, qui oserait nier que ces propriétés n'appartiennent qu'à Dieu seul ? Donc :

Rép. 1. *D.* Il n'y a qu'un médiateur premier, *C.* secondaire, *N.* La réponse est évidente, d'après ce que nous avons précédemment écrit sur la nature et l'office de la médiation de Jésus-Christ par rapport à la médiation des anges et des saints, qui est fondée sur cette médiation première. Car, dans tout autre sens, Jésus-Christ serait tout aussi gravement outragé par l'invocation des vivants, qui est si fréquemment recommandée dans l'Ecriture, et à laquelle eut recours, ainsi que nous l'avons vu, ce même apôtre, bien qu'il prêche que Jésus-Christ soit le seul et unique médiateur de Dieu et des hommes.

Rép. 2. *N.* Pour ce qui est de la preuve, *D.* Comme nous ne devons croire qu'en un seul Dieu, de même nous ne devons en invoquer qu'un seul, d'une invocation qui renferme une profession de foi et le suprême domaine sur toutes choses, *C.* d'une invocation qui ne consiste que dans la seule intercession, *N.* Les protestants jouent ici sur un quiproquo, lorsqu'ils nous opposent de semblables choses pour exclure l'invocation des saints. On distingue, en effet, deux espèces d'invocation :

l'une, propre à la divinité, par laquelle nous reconnaissons qu'elle est la source de tous les biens; l'autre d'intercession, par laquelle nous ne demandons que le secours et l'appui qui nous est nécessaire pour obtenir plus facilement de Dieu ce que nous lui demandons. Certes, nous ne demandons pas un secours ou un bienfait du prince en personne de la même manière qu'à l'un des grands de sa cour, lorsque nous le prions de se porter notre protecteur auprès du prince. Voyez saint Th., II, 2, q. 8, a. 4 : « On prie quelqu'un, dit-il, de » deux manières : la première, c'est quand nous demandons » que la personne à laquelle nous nous adressons fasse ce que » nous lui demandons; la seconde, c'est quand cette personne » ne doit servir que d'intermédiaire. Dieu est le seul que nous » prions de la première manière, parce que le but de toutes » nos prières doit être d'obtenir la grâce et la gloire que Dieu » seul accorde, selon ces paroles du Ps. 83 : « Le Seigneur » donne la grâce et la gloire. » Nous prions les anges et les » saints de la seconde manière, non pas pour que Dieu con- » naisse par eux nos prières, mais bien pour que nos prières » aboutissent par leurs prières et leurs mérites... C'est aussi » ce que prouve la manière dont l'Eglise prie. Car nous de- » mandons à la sainte Trinité d'avoir pitié de nous, et nous » demandons aux autres saints, quels qu'ils soient, de prier » pour nous. » Comme ceci est clair et conforme à la raison! Cependant Fell, évêque d'Oxford, comme nous le verrons bientôt, dit d'une manière absolue : *Celui-là les fait Dieu qui les prie.* Mais ne pourrait-on pas demander à Fell si, en Angleterre, quelqu'un se rendrait coupable de lèse-majesté en faisant intervenir quelque ministre auprès du roi pour en obtenir quelque charge?

Rép. 3. *D.* Dans le sens que nous venons d'exposer, *C.* dans tout autre sens, *N.* La réponse est claire d'après ce que nous avons dit plus haut; car nos adversaires tombent dans le même *quiproquo.*

II. *Obj.* Les Ecritures nous enseignent qu'il faut mettre en Dieu et en son Christ toute notre confiance, qu'il faut avoir recours à lui dans nos besoins, et non à ses saints. Car 1. Jésus-Christ apprend à ses apôtres, Matth., VI, 9; Luc, XI, 2, à prier comme il suit : « Notre Père, etc., » et, saint Jean, XVI, 23, il leur adresse encore la parole en ces termes : « Si vous » demandez quelque chose en mon nom à mon Père, etc.; »

ce qui fait dire à l'Apôtre, Hébr., IV, 16 : « Allons avec con» fiance au pied du trône de la grâce, pour que nous obtenions » miséricorde. » 2. Nous ne trouvons rien dans les Ecritures qui nous prescrive d'invoquer les saints, nous n'y en trouvons pas d'exemple; 3. nous y lisons, au contraire, Jér., XVII, 5 : « Maudit est celui qui met sa confiance dans l'homme. » Donc :

Rép. D. Cette confiance concorde parfaitement avec l'invocation des saints, *C.* elle ne concorde pas avec elle, *N.* Si ces choses ne pouvaient pas se concilier ensemble, il s'ensuivrait que nous ne pourrions pas avoir recours aux prières des saints, ce que pourtant ne prétendent pas nos adversaires.

Il faut donc mettre en Dieu toute notre confiance; c'est à lui que nous devons recourir dans nos besoins. Telle fut toujours la croyance de l'Eglise, qui adresse à Dieu ses prières, afin de pouvoir obtenir de lui ce qu'elle lui demande, parce qu'il est le principe et la source de tous les biens (1). Elle n'a jamais reconnu les saints comme les dispensateurs et les maîtres des grâces et des dons célestes, ainsi que le prétendent calomnieusement les hérétiques, et par conséquent elle n'en a pas fait des dieux (2). Si elle implore le secours des saints, si elle les fait intervenir auprès de Dieu pour en obtenir plus facilement ce qu'elle lui demande, elle le fait sans que pour cela la confiance qu'elle a en Dieu ait à en souffrir. Au reste, elle sait que parfois Dieu accorde à l'intercession des saints ce qu'il ne nous accorderait pas à cause de nos démérites. La colère de Dieu contre les amis de Job ne fut apaisée que par ses prières. Ce fut sur la prière d'Abraham qu'il rendit la santé à Abimé-

(1) L'Eglise, comme on le voit par sa liturgie publique, adressa toujours ses prières à Dieu, bien qu'elle invoque l'appui d'un saint, *V. G. Accordez, nous vous en supplions, Dieu tout-puissant; faites,* nous vous *en conjurons,* que, par *l'intercession,* etc., et tout cela par les mérites de Jésus-Christ, concluant toutes ses prières par la formule usitée, *par Notre-Seigneur Jésus-Christ,* ou *par Jésus-Christ Notre-Seigneur.* Le décret du concile de Trente, qui constate que les saints supplient eux-mêmes et qu'ils obtiennent tout, s'accorde avec cette pratique : « Par Jésus-Christ, qui seul est notre rédempteur et notre » sauveur. »

Voy. Bossuet, Manière de disposer ceux qui professent la confession d'Augsbourg à revenir à l'unité catholique, p. II, c. 3, art. 1 et ailleurs.

(2) Voici ce qu'on lit dans l'Apol. de la conf. d'Augsb., art. 21, invocation des saints, p. 224 : « Il en est qui déifient les saints en soutenant qu'ils con» naissent les pensées secrètes de nos âmes; » on y lit encore : « Ils font » (les catholiques) des saints les médiateurs de la rédemption; » nous avons précédemment cité les paroles de Fell. Mais ce sont là autant de calomnies qui n'atteignent pas la doctrine catholique.

lech, à son épouse et à ses servantes; ce fut à la prière de Moïse que Dieu accorda la victoire sur Amalech au peuple d'Israël, pour ne pas citer une foule d'autres exemples que l'Ecriture nous fournit à chaque page. Ajoutez à cela que les prières que nous adressons aux saints se rapportent en dernier lieu à Dieu, puisque nous ne nous adressons aux saints que pour qu'ils nous obtiennent de Dieu, par les mérites de Jésus-Christ, ce que nous lui demandons. Mais une telle invocation ne fait qu'affermir notre confiance en Dieu.

Quant à la première preuve, *D.* ces choses-là et d'autres semblables prouvent que nous pouvons recourir immédiatement à Dieu, *C.* elles excluent l'invocation des saints, *N.* Ces témoignages et les témoignages semblables, que nos adversaires entassent contre la religion catholique lorsqu'ils la combattent, n'ont pas trait à la question présente, puisqu'ils ne touchent en rien à cette même question. Les catholiques ne nient pas qu'il soit permis à quelque homme que ce soit de s'adresser directement à Dieu et de le prier s'il le veut; mais il s'agit ici de savoir s'il est en outre permis et utile d'invoquer les saints pour qu'ils nous aident auprès de Dieu par leurs prières. Or, les passages cités ne contiennent pas un seul mot relatif à cette question, et ils n'excluent pas plus l'invocation des saints qui règnent avec Dieu que l'invocation de ceux qui vivent encore, et qu'admettent nos adversaires. Pour ce qui est de l'oraison dominicale en particulier, Bellarmin fait justement observer que, quand Jésus-Christ apprit à ses apôtres à prier, sa pensée n'était pas de leur parler *de celui* qu'il faut prier, mais bien *de leur dire les choses qu'il faut demander*. Car il était suffisamment démontré que c'est Dieu seul qu'il faut prier, puisqu'il est l'auteur de tout don; mais ils ne savaient pas *comment il faut prier* ou *ce qu'il faut demander*, lorsqu'ils disaient, Luc, l. c. : *Apprenez-nous à prier*.

Rép. 2. *D.* Il n'y a pas de précepte, parce qu'il s'agit d'une chose libre, *C.* il n'y en a pas d'exemple, *N.* Nous en avons cité plusieurs exemples tirés des écritures.

Rép. 3. *D.* Et son cœur s'éloigne de Dieu, comme il est encore dit, ibid., *C.* pour qu'il s'adresse à Dieu avec plus de confiance, comme dans le cas présent, *N.* Jérémie, dans le passage cité, menace en effet de malédiction celui qui abandonne Dieu et ne place sa confiance que dans l'homme, comme le prouve le contexte même.

PROPOSITION II.

Cette vérité s'appuie aussi sur la tradition et la pratique de l'Eglise.

La tradition la plus ancienne et la pratique constante de l'Eglise nous apprennent que les anges et les saints qui sont morts intercèdent pour nous, et que, par suite, il est pieux et utile de les invoquer. Car, sans parler des conciles œcuméniques de Chalcédoine, de Constantinople III, et de Nicée II, ni des Sacramentaires de Léon, de Gélase, des missels gothiques et gaulois, qui nous attestent d'une manière positive l'usage où était l'Eglise d'invoquer les saints pendant les Ve et VIe siècles; nous avons des témoins fort anciens de ce pieux usage catholique.

Et d'abord nous invoquerons, comme témoin de cette croyance, Origène, qui dit dans son liv. VIII, contre Celse, en parlant des anges et des âmes qui règnent avec Dieu : « Ils » aident ceux qui veulent honorer le Dieu suprême, ils le » leur concilient, ils joignent leurs prières à leurs prières, et » ils demandent avec eux. » Le même Origène nous fournit une preuve péremptoire de la doctrine catholique sur l'invocation des saints, dans son livre de la Prière, où il dit : « On » peut, sans absurdité, offrir aux saints la supplication, la » demande, l'action de grâce; il est deux de ces choses, la » demande, dis-je, et l'action de grâce, que l'on peut offrir » non-seulement aux saints, mais même aux hommes; pen- » dant que la supplication ne peut s'adresser qu'aux saints, si » on trouve un Pierre ou un Paul qui nous aident et qui nous » rendent dignes de jouir du pouvoir qui leur a été accordé » de remettre les péchés... Si nous pouvons offrir ces prières » aux saints, à combien plus forte raison pouvons-nous les » offrir à Jésus-Christ, etc. » C'est pour cela que, toujours d'accord avec lui-même, il invoque, dans sa 1 hom. sur Ezéch., n. 7, son ange dans les termes suivants : « Venez, » ô ange de Dieu, accueillez un homme qui a abjuré son » ancienne erreur (1). » Qu'il nous suffise d'avoir cité ces

(1) C'est pour se soustraire à la force de ce passage que Fell a mis son esprit à la torture et qu'il a tenté de tous les moyens, recourant, tantôt avec Dallæus, à une apostrophe réthorique, tantôt en soutenant que Origène se contredirait s'il disait cela, tantôt enfin recourant à l'obscurité même de ce passage, etc.

quelques passages d'Origène, qui écrivit au III[e] siècle (1).

Ce que saint Cyprien écrivit à Corneille sur le même sujet n'est pas moins positif : « Souvenons-nous mutuellement l'un » de l'autre... prions toujours l'un pour l'autre, quelque part » que nous soyons... et si, par un effet de la miséricorde » divine, l'un d'entre nous vient à quitter le premier cette » terre, que notre affection persévère auprès de Dieu; con- » tinuons de prier la miséricorde du Père pour nos frères et » pour nos sœurs (2). » Et il mettait lui-même cette doctrine en pratique, en invoquant les vierges et les martyrs; car voici comment Cyprien conclut son livre de l'Etat des vierges : « Seulement, souvenez-vous de nous alors, lorsqu'on com- » mencera d'honorer en vous la virginité (3). »

Il faut ajouter, à ces deux écrivains du III[e] siècle, Eusèbe; bien que florissant au IV[e] siècle, il parle néanmoins de l'invocation des saints comme d'une coutume générale de l'Eglise;

(1) Voy. hom. 26, sur le liv. des Nombr., où il éclaircit ce qui suit : « *Car,* » *qui pourrait douter* que chacun des saints Pères nous secourent de leurs » prières? » éd. cit., t. III, p. 373; Keil passe tout cela sous silence comme lui étant par trop contraire.

(2) Ep. 57, éd. Bénéd. Voici comment l'éditeur d'Oxford, Fell, interprète ce passage : « Le sens parait être que, si l'un ou l'autre de nous deux meurt, » soit que ce soit moi, qui préside à l'église de Carthage, soit que ce soit » vous, qui présidez à l'Eglise de Rome, qui survive, *celui qui survivra* con- » tinuera de prier pour les deux églises, que sa prière monte encore vers » Dieu; » puis il poursuit : « Pendant ce temps-là, nous ne doutons pas, » néanmoins, que les âmes qui sont au ciel ne sollicitent, par leurs prières, » le Dieu très-grand d'avoir pitié de ceux qui sont encore sur la terre; mais » il ne s'ensuit pas que nous devions leur adresser nos prières, car celui qui » les prie en fait des dieux. » Mais c'est là pervertir le sens de l'auteur dans l'intérêt de sa secte. Car ce n'est pas à *celui qui survivra,* ou, comme l'entend Fell, *à celui qui demeurera le plus longtemps parmi les vivants,* que saint Cyprien impose l'obligation de prier, mais bien à celui *qui mourra le premier;* cette observation ruine la remarque de cet éditeur, qui ne porte que sur un fondement faux. Voy. éd. Bénéd., œuv. du même saint Cyprien, préf., § 15. Quant à ce qu'il ajoute : « Celui qui les prie en fait des dieux, » nous en avons parlé plus haut. Pour ce qui est de l'interprétation de ce passage par *Ritigaltius,* on peut voir Pétau, liv. XIV, Incarn., c. 10, §§ 2 et suiv.

(3) L'éditeur d'Oxford s'efforce d'éluder ce passage, comme si le saint martyr parlait ici de la virginité que l'on commence à honorer lorsqu'elle est parvenue à l'honneur de la confession, pendant qu'il est évident que saint Cyprien ne parle pas ici seulement des vierges martyres, mais bien de toutes les vierges en général, et qu'il ne désigne point la couronne du martyre, mais bien celle de la virginité. C'est pourquoi, si l'invocation des saints n'avait pas été générale dans l'Eglise, comme l'attestent des monuments très-authentiques, jamais il ne fut venu à la pensée de Cyprien de prier et d'invoquer par avance les vierges et les martyrs, comme le remarque judicieusement l'éd. Bénéd., liv. cit.

traitant la question des tombeaux des saints, liv. XIII, Préparation évang., c. 11, voici ce qu'il dit : « Car nous sommes » dans l'usage d'honorer leurs tombeaux, d'y faire des prières, » d'y déposer des vœux et de vénérer leurs âmes bienheu- » reuses, et nous soutenons que c'est justement que nous le » faisons. » Et il existe réellement des documents et des faits des IIe et IIIe siècles qui confirment l'assertion de Eusèbe. On lit en effet, dans les Actes fort anciens de saint Ignace, M., qu'il apparut pendant la nuit, peu de temps après avoir consommé son martyre, « priant pour nous (1). » Les Actes des martyrs scillitains, qui souffrirent l'an 200, se terminent par ces mots : « Il ont consommé leur martyre le 17 juillet, et ils » *prient Notre-Seigneur Jésus-Christ pour nous* (2). » On lit la même chose dans les Actes de saint Maxime, qui consomma son martyre l'an 250 (3), et dans les Actes de saint Théodote, qui souffrit le martyre l'an 303 (4). Tout le monde sait ce que Eusèbe rapporte de l'intercession de sainte Potamiène; elle avait, en effet, promis d'intercéder pour Basilide, qui avait protégé sa pudeur; et l'événement prouve qu'elle obtint de Dieu la grâce qu'elle lui avait demandée, Eusèbe, Hist. eccl., l. VI, c. 5. L'usage d'invoquer les saints était donc très-commun dans l'Eglise dès les premiers siècles, puisque, comme nous l'avons précédemment observé, l'intercession de la part des saints et l'invocation de notre part sont relatives; c'est pour cela qu'au témoignage de Grégoire de Nazianze, la vierge Justine, qui vivait au IIIe siècle, afin d'échapper aux sortiléges de Cyprien, qui était encore païen, « adressait ses » supplications à la vierge Marie, pour qu'elle lui obtînt le moyen de conserver sa virginité qui était en danger. » Disc. 18, n. 19.

Aux preuves que nous venons de donner se joint l'autorité

(1) Saint Ignace souffrit le martyre l'an 112 de l'ère chrétienne, d'après Norisius; d'après Pagius, Pearson et Dodwell, ce fut l'an 116. Voy. aussi les actes de ce saint martyr, dans Ruinart, ouv. cit.

(2) Ils souffrirent le martyre à Carthage, et ce fut, selon Ruinart, un auteur contemporain et oculaire qui en écrivit les actes.

(3) Il tint le langage suivant au proconsul Optime : « La grâce de Jésus- » Christ me sauvera pour l'éternité *par les prières de tous les saints,* qui, » dans cette lutte, ont triomphé de vos folies et nous ont donné l'exemple » des vertus. » Ibid.

(4) Car, comme il voyait ses frères pleurer, il leur dit, pour les consoler : « Désormais, je prierai Dieu pour vous avec confiance dans le ciel. »

des liturgies, qui, bien qu'elles n'aient été écrites qu'au IV[e] siècle, attestent néanmoins ce qui se pratiquait publiquement dans l'Eglise universelle pendant les siècles antérieurs (1); on n'y a consigné par écrit, en effet, que ce qui s'était pour ainsi dire transmis de main en main jusqu'au IV[e] siècle, au moyen d'une tradition non interrompue. Au premier rang brille la liturgie dite de saint Jacques; or, on y lit : « Nous » faisons surtout mémoire de la sainte et glorieuse Vierge » mère de Dieu toujours vierge. Souvenez-vous d'elle, Sei- » gneur Dieu, et, par ses prières pures et saintes, épargnez- » nous, et ayez pitié de nous, et exaucez-nous. » On trouve la même chose dans les liturgies dites de saint Pierre et de saint Marc; on lit absolument aussi la même chose dans la liturgie de saint Jean Chrysostôme. On peut ajouter à toutes ces autorités l'Ordre romain, édité dans le Musée italien, par Mabillon, le Sacramentaire de saint Grégoire-le-Grand, et les missels énumérés plus haut. C'est ce que démontre, entre autres, Joseph-Louis Asseman, dans son ouvrage intitulé Code liturgique de l'Eglise universelle, Rome, 1751, vol. IV, V, VI, ou t. IV, part. I, II, III. C'est aussi ce qu'établit Jos.-Mar., card. Thomassin, œuv. éd. par Joseph Blanchini, t. I, fol., Rome, 1741,, et Louis Muratori, Liturgie romaine, 2 vol. fol., Venise, 1748.

Nous trouvons une preuve non moins remarquable de cette pratique dans la 5[e] catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem, expliquant la liturgie; voici ce qu'il dit : « Nous ferons ensuite mémoire de ceux qui sont morts : des » saints, patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, afin que » Dieu, *par leurs prières* et leur intermédiaire, ait notre prière » pour agréable. » Or, les liturgies sont l'expression de la croyance publique et commune de l'Eglise universelle; on les récitait publiquement; on peut en dire autant des catéchèses mystagogiques au moyen desquelles on instruisait publiquement les fidèles; il était par conséquent impossible d'innover, par ce moyen, quelque chose de contraire à ce qu'on avait toujours cru généralement jusqu'à ce jour. Ceci est d'autant moins admissible, s'il s'agit d'une innovation qui serait très-dangereuse, d'après nos adversaires, telle que le serait celle

(1) Voy. Eusèbe. Collection des liturgies orientales de Renaudot, Paris, 1716, vol. I, Diss. sur la liturgie orient., orig. et antiq., c. 2 et 3.

qui aurait précipité l'Eglise dans la superstition et l'idolâtrie publique; et cela sans que, de tant d'hommes remarquables par leur science et leur piété, il s'en soit trouvé un seul qui ait réclamé.

De là découle une preuve de prescription à laquelle il est impossible à nos adversaires de répondre. Car, de leur aveu, dès le IVe siècle, cette superstition avait envahi toute l'Eglise, c'est-à-dire, dès le IVe siècle, l'Eglise tout entière avait admis le culte et l'invocation des saints (1); donc, concluons-nous, cette pratique existait déjà depuis longtemps au IIIe siècle. Si, en effet, il y eût eu innovation, ou elle se fût faite tout-à-coup, par suite d'une conspiration générale de tout l'univers chrétien, ou elle ne se fût introduite que petit à petit et insensiblement. Avancer la première de ces choses, c'est une absurdité qui n'a pas de nom; quant à la dernière, elle est tout-à-fait impossible. Elle ne s'est pas introduite secrètement, comme nous venons de le voir; c'est dans les réunions publiques des chrétiens, dans les instructions publiques qu'il en est fait mention. Il y en avait plusieurs parmi ceux qui assistèrent au concile de Nicée, célébré au IVe siècle, qui avaient survécu aux persécutions de Dioclétien, de Maximien, de Maxence, de Galère et de Licinius, et qui en portaient encore les traces. D'après la discipline en vigueur à cette époque, conformément aux règles des Pères, les évêques de chaque province devaient se réunir deux fois par an pour *corriger* les abus qui pourraient s'introduire, comme l'a réglé le concile de Chalcédoine, can. 19. De plus, les conciles provinciaux devaient communiquer avec les évêques de l'univers tout entier par leurs lettres encycliques (2). Si, par conséquent, il y avait eu inno-

(1) C'est ce que confirment les centuriateurs de Magdebourg, cent. 4, c. 4; Witaker, contre Bellarmin; Hospinien, part. I, Hist. sacrem., l. II, c. 7, et les autres calvinistes, et ils crient que presque tous les Pères du IVe siècle admettaient l'invocation des saints, tels que Athanase, Basile, Grégoire de Naz., Chrysostôme, Ambroise, Jérôme, Augustin, et que, sur ce point, ils ont erré avec les papistes. Or, quel est l'homme pieux et prudent, comme l'observe fort justement Vite Erbermann, dans sa défense de Bellarmin, qui n'aime pas mieux errer avec les Pères des IVe et Ve siècles (pendant lesquels furent tenus quatre conciles œcuméniques), que penser sainement avec ces néo-évangéliques? Et si l'Eglise fut imprégnée d'idolâtrie pendant les IVe et Ve siècles, il s'ensuit qu'elle est devenue adultère et que les décrets des quatre conciles généraux ne méritent aucune confiance. Voy. le card. Duperron, Réponse à Jacques VI, roi d'Angleterre, p. 641 et suiv.

(2) Voy. can. 5, conc. Nicée, et can. 20 du conc. d'Ant. tenu l'an 341; voy. Décrets de Gratien, dist. 10; saint Léon-le-Grand, ép. 16, c. 7, éd. Baller.,

vation dans le culte ou l'invocation des saints, il se serait au moins trouvé quelqu'un, de tant de doctes et saints évêques qui vécurent en ce temps-là, qui eût réclamé (1). Mais, bien loin de réclamer, les évêques chassèrent, d'un consentement unanime, comme novateurs et hérétiques, du sein de l'Eglise, Fauste et Vigilance, qui combattaient cette invocation, et les combattirent dans leurs écrits. Il n'y a donc pas eu innovation de la part de l'Eglise, comme le prétendent Beausobre, Dallæus, Gibbon et autres, mais bien de la part de Fauste et de Vigilance, qui attaquèrent cette invocation. Cet argument est le même pour le IIIe et le IIe siècle, en remontant jusqu'aux apôtres.

Mais nous allons maintenant établir notre thèse en nous appuyant sur les aveux mêmes de nos adversaires. Les centuriateurs de Magdebourg avouent ingénument que l'on trouve des traces de cette *superstition* dans les témoignages des *premiers* Pères, c'est-à-dire au IIIe siècle. Wegscheider dit que c'est pendant ce même siècle que l'Eglise commença à tomber dans le paganisme (2); c'est aussi ce que pensent les sociniens dans divers de leurs écrits. C'est ce qui a fait, pensons-nous, que les protestants les plus sensés ont admis la doctrine de l'Eglise catholique sur l'invocation des saints. Et, parmi ces derniers, brillent Leibnitz, Système théol., p. 161 suiv.; Stark, *Entretiens philosophiques,* ou le *Banquet de Théodule, trad. de l'allem.,* Paris, 1818, p. 318 suiv.; comme aussi Horlty, Albert Haller, Lavater, Plank, Schuhkraft, Brown, Augusti, dont Esslinger a recueilli dernièrement les témoignages, *Apologie de la religion catholique par les auteurs protestants,* etc. Voy. *Annales des sciences religieuses,* Rome, 1836, vol. II, num. 6, p. 372 suiv.

La vérité catholique s'appuie enfin sur la raison qui découle de la nature même de la chose, et par son analogie avec ce qui se passe chaque jour parmi nous. Personne n'est, en effet, assez insensé pour regarder comme coupable de lèse-majesté

où le saint pontife inculque cette règle : « Pour conserver l'union la plus » étroite. »

(1) Il n'est aucune époque qui ait produit tant de si savants Pères que ceux que produisirent, aux IVe et Ve siècles, les églises d'Orient et d'Occident.

(2) § 92 : « La formule de ce dogme (de la Trinité), dit-il, fut publiquement » admise... et ce ne fut que sur la fin du IIIe siècle que les Pères en parlèrent, » époque à laquelle il est constant que l'Eglise inclinait le plus à admettre » les erreurs du paganisme. »

celui qui s'adresse à un grand de la cour pour le faire intervenir auprès du souverain, afin d'en obtenir plus facilement ce qu'il lui demande; pourquoi considérerait-on comme coupable de lèse-majesté divine celui qui invoque les saints qui sont auprès de Dieu, qui forment sa cour, pour en obtenir plus facilement, par les mérites de Jésus-Christ, ce qu'on lui demande? Que peut-on imaginer de plus doux que cette pensée, qui découle de la doctrine de l'invocation des saints? Nous confessons en effet par là, que, quoique exilés, nous vivons dans une communion étroite avec le monde céleste, auquel nous sommes destinés; nous pressentons en quelque sorte par là que la mort ne nous sépare réellement pas de ceux que nous aimâmes pendant qu'ils vivaient encore; nous nous réjouissons enfin par là d'avoir pour médiateurs, pour intercesseurs et même pour amis dévoués auprès de Dieu, ceux qui jouissent déjà d'une félicité ineffable dans son sein, félicité qui nous est aussi réservée, et que nous saluons de loin en attendant. C'est pourquoi on trouve pleinement dans l'Eglise seule cette *communion des saints,* que nous professons dans le symbole de Nicée, qui consiste non-seulement dans la communion des bonnes œuvres, mais encore respectivement dans les liens d'une charité mutuelle, de l'intercession et du secours.

Objections.

I. *Obj.* Les Pères, que les catholiques citent à l'appui de leur opinion, sont des témoins insuffisants, 1. soit parce que, si on en excepte un ou deux qui appartiennent au III[e] siècle, tous les autres vécurent au temps ou cette superstition impie avait envahi tous les esprits; 2. soit parce qu'il est constant que ces mêmes Pères se sont souvent trompés. 3. Ajoutez à cela que la plupart des anciens ont soutenu qu'il ne faut invoquer que Dieu seul, tels que Ignace, Clément d'Alexandrie et Irénée, ou que même 4. quelques autres l'ont exclue, tels que Origène, Tertullien et Athanase. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, je réponds : 1. je nie que nous ne citions qu'un ou deux Pères. Car, outre les Pères, nous avons cité en faveur de notre thèse plusieurs faits tirés des trois premiers siècles de l'Eglise. Je réponds 2. qu'en admettant même l'exception des protestants, nous nions qu'ils puissent en inférer quelque chose contre la cause catholique, parce que, bien que nous ne citions qu'un petit nombre de

Pères des trois premiers siècles, qui sont si pauvres en monuments, ils prouvent parfaitement notre thèse, pourtant, parce qu'ils parlent de ce rite, sans que personne ne réclame, comme d'un usage admis de toutes les églises.

Pour ce qui est des Pères qui vécurent aux IVe et Ve siècles, il ne faut pas oublier ce que nous avons dit de la prescription et de la discipline qui était alors en vigueur et de ses accessoires, qui n'auraient permis en aucune façon à l'innovation de se faire jour. Nous ajouterons, en outre, qu'en cela les catholiques imitaient les conciles généraux, qui, pour défendre les dogmes de la vraie foi contre les novateurs, avaient plutôt recours aux Pères les plus modernes et les plus rapprochés qu'aux Pères les plus anciens. C'est aussi de cette manière qu'agirent les conciles d'Ephèse, de Chalcédoine, et les Ve et VIe conciles œcuméniques (1). C'est aussi ce que firent, parmi les Pères, Augustin, Théodoret, Cyrille et les autres, lorsqu'ils combattaient les hérétiques qui surgirent de leur temps. Car, comme le fait justement observer Pétau, on n'était point encore accoutumé à ce genre de calomnie froide et insipide imaginée dans ces derniers temps pour en appeler, sur les points controversés, au premier et au second siècle, et même au troisième et au quatrième siècle.

Rép. 2. *D.* Les Pères, pris chacun en particulier, étaient exposés à errer lorsqu'ils émettaient leurs propres opinions ou leur sentiment privé, *C.* pris tous ensemble, lorsqu'ils attestent ce qui est admis dans l'Eglise, et surtout lorsqu'ils jouissent du suffrage de l'Eglise, *N.* Voy. Pét., § 6.

Rép. 3. A l'exclusion des démons, ou des æons, ou des dieux des païens, qu'ils combattaient, d'après nos adversaires, *C.* à l'exclusion des saints, dont ils ne disent pas un mot, *N.* En effet, saint Ignace ne dit jamais, dans la lettre

(1) Au concile d'Ephèse, on prouve que c'est un Dieu et non pas un simple homme qui est né de la Vierge, par Cyprien, Pierre d'Alex., Athanase, Jules, pape, Félix, aussi pape, Théophile d'Alexand., Ambroise, Grégoire de Naz. et de Nysse, Basile, Atticus et Amphiloque, comme on le voit par le premier act. de ce même concile. Or, le plus ancien de ces Pères, c'est saint Cyprien, qui ne vécut pas deux cents ans pleins avant la tenue de ce concile; quant aux autres, ils étaient plus récents. Au concile de Chalcédoine, on invoque, pour établir la croyance à la distinction des deux natures, contre l'erreur d'Eutychès, des auteurs antérieurs à peine d'un siècle; et il y en a un qui était mort depuis à peine six ans, savoir, saint Cyrille d'Alex. C'est aussi ce que firent les Ve et VIe conciles œcuméniques, qu'il faudrait tous rejeter, d'après le canon de nos adversaires.

qu'on nous objecte et qui est adressée aux Philadelphiens : « Vierges, ayez Jésus-Christ sous les yeux dans *vos prières,* » comme lisait Molina, etc.; » ces paroles sont du faux Ignace. Voy. Cotelier, PP. apost., vol. II, p. 80. Quant au véritable Ignace, il établit indirectement l'invocation des saints en se recommandant aux prières des frères; il écrit en effet, dans la même lettre, c. 8 : « Je désire être justifié par vos prières. » Clément, dans son septième livre des Stromates, combat les Gentils, qui invoquaient de vaines divinités (1); enfin, Irénée, dans son l. II, réfute les valentiniens, qui invoquent leurs æons et les mauvais anges, et qui se livraient aux enchantements (2). Mais qu'est-ce que l'invocation des saints a de commun avec cela?

Rép. 4. *D.* Ils excluent tous les autres de l'invocation qui est propre à Dieu seul, de qui procède tout bien. *C.* de cette invocation, qui consiste dans l'intercession, telle que les catholiques la pratiquent à l'égard des anges et des saints, *N.* Origène, en effet, ne parle, dans le l. VIII contre Celse, n. 37, que de la seule invocation qui convient proprement à Dieu, et que

(1) Il est bon de citer dans son entier ce texte, dont Molinæus ne cite qu'une partie, c. 7 : « C'est une folie insigne, dit-il, de demander à ceux qui » ne sont pas dieux comme s'ils étaient dieux, ou de demander ce qui ne » nous convient pas, lorsque, sous l'apparence du bien, nous demandons ce » qui nous est nuisible. Aussi, comme Dieu est bon, est-ce avec raison que » nous lui demandons, aussi bien les anges que nous, de nous donner certains » biens et de nous en réserver certains autres. » Œuv. éd. Potter, t. II, p. 853, Venise, 1757. J'ajoute que, dans tout le l. VII, Clément donne pour certain que les angesprient pour nous et avec nous.

(2) Voy. ce que Massuet a écrit sur ce passage contre Grabe, note 1. Il montre en effet que, soit ici, soit dans le chap. précéd., le saint martyr oppose les vrais miracles de l'Eglise aux prestiges des hérétiques, et que les uns sont dus aux prières pures et sincères et à l'invocation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et que les autres sont dus à une *supercherie générale,* comme le dit le saint lui-même, et à *une inspiration d'apostasie* (savoir, des mauvais anges; il appelle ordinairement ces anges apostats), et *à une opération diabolique,* et *à une vision idolâtrique.* Voici quelles sont, en effet, dans saint Irénée, les paroles que Molinæus nous objecte, n. 5 : « Elle ne fait rien » (l'Eglise catholique) par les invocations angéliques ni par toute autre curio- » sité coupable; elle agit d'une manière pure et sainte, adressant ses prières » au Seigneur, qui a tout fait, et elle invoque le nom de Notre-Seigneur Jésus- » Christ. » Voy. en outre la diss. 3 du même Massuet, art. 9, § 109. Qui ne serait pas surpris, après cela, de la mauvaise foi de Keil, qui ose encore faire valoir ce témoignage de saint Irénée contre les catholiques, qui admettent qu'on peut invoquer les anges? Toute la force de cet argument des hérétiques revient à cela : saint Irénée démontre que l'Eglise catholique ne s'adonnait point aux incantations magiques par l'invocation des démons; donc l'Eglise catholique n'invoquait point les anges. Admirable!

les païens étaient dans l'usage d'adresser à leurs dieux comme auteurs du bien, bien qu'inférieurs au Dieu suprême. Tertullien, dans le l. c., répond aux récriminations des Gentils, qui voyaient d'un mauvais œil que les chrétiens ne suppliaient point les dieux pour le salut des empereurs. Athanase, enfin, combat les ariens pour ce qu'ils pensaient que Jésus-Christ n'est qu'une pure créature, et qui, pourtant, selon la manière d'agir des hérétiques, qui se contredisent continuellement, l'appelaient Dieu et l'adoraient comme bien supérieur à la créature. Voy. Pét., l. c., c. 16.

II. *Obj.* 1. Nous ne pouvons pas invoquer les saints, bien qu'ils intercèdent pour nous; 2. l'invocation appartient au culte suprême de latrie, qui est propre à Dieu seul; 3. en outre, les saints ne connaissent ni nos vœux ni nos prières, d'après ces paroles d'Is., LXIII, 16 : « Abraham ne nous a » pas connus, et Israël nous a ignorés; » et ces autres de l'Ecclés., IX, 5 : « Les morts ne connaissent rien plus. » Donc :

Rép. 1. *N.* Car on ne peut pas donner une seule raison pour ne pas invoquer les saints s'ils peuvent intercéder pour nous, comme l'accorde Molinæus après Calvin, Kemnitz et les autres protestants. Il serait, certes, ridicule d'affirmer qu'un grand de la cour peut nous offrir de nous être utile auprès du roi, et que nous ne pouvons pas implorer son appui. Ce qui fait que les Pères parlent tantôt de l'invocation et tantôt de l'intercession.

Rép. 2. Dans le sens des catholiques exposé plus haut, *N.* Car autrement nous ne pourrions pas invoquer les vivants non plus.

Rép. 3. *D.* Les saints n'entendent pas nos vœux et nos prières par leur propre puissance, *C.* par la puissance divine, qui les leur fait connaitre, *N.* Mais comment les saints connaissent-ils nos prières? Est-ce dans le Verbe, comme il en est quelques-uns qui le prétendent, ou est-ce par une manifestation particulière de Dieu, comme le veut le plus grand nombre? Et de toute autre manière, il ne nous appartient pas de chercher à le savoir. Il suffit, pour notre cause, qu'il soit positif qu'ils les connaissent, comme il est constant que cela est, d'après ce que nous avons dit. Aussi est-ce avec raison que Grotius conclut, après avoir examiné les divers modes ou raisons que les Pères et les théologiens indiquent pour expliquer cette connaissance des saints : « C'est pourquoi les protestants sont

» injustes lorsqu'ils condamnent comme idolâtres ceux qui » pensent, marchant sur les traces d'un grand nombre d'an» ciens, que les martyrs ont quelque connaissance de nos » besoins et de nos prières (1). » En réponse à Burnet et à Gibbon, qui pensent que les saints ne connaissent pas nos besoins, parce qu'ils sont inertes et plongés dans une espèce de somnolence, privés qu'ils sont encore de la vue de Dieu, qu'on se rappelle la manière dont nous avons réfuté cette erreur en son lieu, savoir, traité de Dieu créateur, n. 631 suiv.

Quant aux paroles d'Isaïe, d'après l'interprétation même de Leclerc, elles signifient uniquement que « Dieu est appelé à » bien plus juste titre le *père* des Hébreux, qu'Abraham et » Jacob; » et un grand nombre d'autres protestants souscrivent à cette interprétation.

Le texte de l'Ecclésiaste signifie, comme l'indique l'ensemble du discours, que les vivants peuvent changer et devenir meilleurs, pendant que les morts ne le peuvent pas. Or, je ne vois pas en quoi cela peut favoriser les protestants dans ce qu'ils se proposent de faire.

III. *Obj*. L'invocation des saints est inutile et superstitieuse : 1. elle est inutile du côté de Dieu, qui a pour nous un véritable amour de père, supérieur à celui des saints, et qui connaît par lui-même nos besoins sans l'intercession d'autrui; 2. elle est superstitieuse de notre côté, puisque nous faisons preuve par là de défiance; 3. mais cette invocation doit être

(1) Réponse à la consultation de Cassandre, t. IV. Ceci s'accorde avec ce que Leibnitz écrit, dans son Syst. théol., p. 194 : « Donc, comme les esprits » bienheureux voient bien mieux maintenant ce qui nous intéresse que » quand ils étaient sur la terre, et qu'ils voient bien plus distinctement (car » les hommes ne voient que le peu de choses qu'ils ont sous les yeux ou » qu'ils apprennent des autres), comme leur charitë ou le désir qu'ils ont de » nous secourir est bien plus ardent, et enfin, comme leurs prières sont bien » plus efficaces que celles qu'ils faisaient pendant qu'ils étaient sur la terre, » et que l'on sait combien de choses Dieu a accordées à l'intercession des » vivants, et que nous attendons un grand avantage de l'union des prières » de nos frères à nos prières, je ne vois pas pourquoi on considérerait » comme un crime d'implorer le secours d'une âme bienheureuse ou d'un » ange... surtout si on ne regarde ce culte que comme une portion infime de » ce culte souverain que l'on ne peut légitimement adresser qu'à Dieu » seul, etc. » Enfin, Th. Brown, en parlant de la religion comme remède, dit, dans le même sens que nous : « Quant à celui qui rejette l'invocation » des saints et qui soutient qu'ils ignorent ce qui se passe sur la terre, » qu'il veuille, je l'en prie, m'expliquer ce passage de l'Evangile : *Les anges* » *éprouveront plus de joie à la conversion d'un seul pécheur qui fera péni-* » *tence.* »

encore regardée comme superstitieuse à un autre chef, puisqu'il nous arrive très-souvent d'implorer l'appui de ceux ou qui n'existèrent peut-être jamais, ou dont la sainteté est au moins douteuse; 4. invoquer des saints particuliers pour des maladies spéciales ou des bienfaits particuliers, ceci touche au moins à la superstition païenne, 5. d'autant plus que les saints ne peuvent plus rien obtenir de Dieu, puisqu'ils ne peuvent plus mériter. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Dieu voit par lui-même nos besoins, et il nous accorde ses dons sans intercession étrangère, *le plus souvent, C. toujours, N.* Nous lisons en effet, dans les Ecritures, que souvent Dieu a accordé, sur l'intercession d'autrui, des dons que sans cela il n'eût point accordés. Nous l'avons démontré plus haut par des exemples. On peut ajouter aussi que cet argument combat l'intercession des vivants.

Rép. 2. *D.* Nous faisons preuve de défiance de notre côté, *C.* du côté de Dieu, *N.* Il ne nous est pas possible, en effet, de douter que Dieu nous aime comme un père; mais pour nous, qui ployons sous le poids de nos péchés, et qui nous montrons souvent indignes des bienfaits de Dieu, nous jugeons qu'il nous est avantageux de fortifier nos supplications des suffrages des saints.

Rép. 3. *D.* Le doute qui peut exister sur l'existence ou la sainteté de tels saints, touche seulement à la pratique, ce qui n'est qu'une chose accidentelle et de simple discipline, *C.* il touche au culte lui-même, *N.* Il est tant de saints de l'existence et de la sainteté desquels les protestants eux-mêmes ne doutent pas, on peut par conséquent sûrement les invoquer. Nous ferons observer ici qu'il faut bien prendre garde de ne pas confondre, ce que font souvent nos adversaires, les *actes* des saints et l'existence des saints dont on nous donne les actes. Car il peut se faire que les actes soient faux et que les saints aient réellement existé; *V. G.* Ainsi, presque tous les critiques modernes regardent comme supposés les actes de saint Denis l'Aréopagite, de sainte Marie-Madeleine, de sainte Marthe, etc. (1). Parce qu'on rejette comme supposés les actes

(1) La question des actes de saint Denis l'Aréopagite a été traitée à fond par le savant traducteur de ses œuvres, M. l'abbé Darboy, vic. général de Paris.

M. l'abbé Faillon, le docte historiographe de Saint-Sulpice, a aussi élucidé

de ces saints, pourrons-nous douter de l'existence ou de la sainteté de Denis, de Marie-Madeleine ou de Marthe? Or, ce qui a lieu pour ces saints, peut avoir lieu pour une foule d'autres. On doit, en outre, distinguer les saints que l'Eglise universelle honore et invoque, de ceux qui ne sont invoqués et honorés que par des églises particulières. Peut-être pourrait-il s'élever quelque doute sur quelques-uns de ceux-ci; mais toute espèce de doute sur les premiers serait téméraire.

Rép. 4. *D.* Si l'on prétendait obtenir exclusivement de l'intercession de certains saints certains bienfaits, *C.* si on ne les invoque, l'un préférablement à l'autre que dans la vue de la division des grâces dont parle l'Apôtre, et qui fait que Dieu accorde tel don à celui-ci et tel don à tel autre, *N.* C'est donc en vain que les protestants ou même les incrédules recourent à un style oratoire pour énumérer les saints que l'on est dans l'usage d'invoquer pour la guérison de certaines maladies, ou pour obtenir certains bienfaits particuliers. Albert Fabricius emploie, dans sa Bibliographie ancienne, c. 8, § 23, plusieurs pages à dresser le catalogue des saints tutélaires, ou auxquels, comme il le dit, est attribué dans l'Eglise romaine le pouvoir d'administrer (*præfecturæ*). C'est donc dans ce répertoire qu'ont été puiser les protestants qui ont marché sur ses traces pour se moquer des catholiques. Mais cet art est si vil aux yeux des auteurs sensés, que si on en excepte quelques écrivains de bas étage et sans nom, on trouve à peine quelqu'un aujourd'hui qui y ait recours.

Rép. 5. *D.* Les saints ne peuvent rien obtenir par leurs mérites présents et propres, *C.* par les mérites de Jésus-Christ, ou par leurs mérites antérieurs, ou, pour parler plus exactement, à cause de l'amitié et de la charité étroite qui les unit à Dieu, *N.* Les catholiques n'enseignent pas, en effet, que les saints obtiennent des grâces de Dieu par les mérites pris dans le sens absolu, ou les mérites dits *de condigno;* ils enseignent seulement qu'ils le peuvent par leurs prières, par le mérite dit *de congruo,* qui est fondé sur l'amitié qui les unit heureusement avec Dieu, comme les saints qui sont encore vivants peuvent pareillement les obtenir.

les actes de sainte Marie-Madeleine, sainte Marthe, etc., dans son savant ouvrage sur l'apostolat de saint Lazare, etc., et nous sommes porté à croire que l'hésitation de notre auteur n'eût point été la même s'il eût connu les travaux de ces deux savants. N. T.

Vous direz peut-être : Les catholiques demandent immédiatement des dons et des grâces à la sainte Vierge, qu'ils appellent parfois *déesse, V. G.* comme lorsqu'ils lui adressent ces prières : « Délivrez-nous de nos maux; à la fin de notre » exil, faites que nous voyions Jésus-Christ; » et autres prières semblables, tel que lorsqu'ils l'appellent *notre espérance,* etc. On peut en dire autant des autres saints.

Je réponds que l'Eglise n'a jamais donné à la sainte Vierge le nom de *déesse;* et s'il s'est trouvé parfois quelques personnes qui ont employé ce mot en parlant d'elle, l'Eglise les a désapprouvés (1). Et lorsque les catholiques semblent demander des dons et des grâces à la sainte Vierge ou aux saints, ils sous-entendent toujours, par le moyen de leur intercession (2); il faut répondre de la même manière à ce que nos adversaires ajoutent touchant l'*espérance,* et autres choses de ce genre, qui ne peuvent pas s'entendre autrement.

Si quelqu'un désirait connaître les monuments anciens concernant le culte, l'invocation et l'intercession des saints, tirés des inscriptions, il peut consulter : 1. B. Gener, Théologie scholast.-dogm., Rome, 1773, t. IV, p. 194; Wiseman, *Leçons sur les doctrines et les principaux usages de l'Eglise catholique,* Lond., 1836; et Lettres du même à J. Poynder, relativement à son ouvrage intitulé *Accord du papisme et du paganisme,* ibid., 1836, p. 38 suiv. Je ferai observer ici que Middleton et Poynder ont été précédés, dans le parallélisme qu'ils ont établi entre les rites de l'Eglise catholique et ceux du paganisme, par Marangon, dans son ouvr. intit. *Usages et ornements de l'Eglise empruntés au paganisme,* in-4°, Rome,

(1) Voici la réponse du protestant qui a écrit l'article cité de l'Encyclopédie d'Iverdun : « Il est pourtant vrai que le titre de *déesse* est échappé » à quelques-uns d'entre eux en parlant de la sainte Vierge; mais ce » n'est pas l'Eglise qui a tenu ce langage, ce sont de simples particu» liers, etc. »

(2) Il n'est pas inutile de corroborer cette réponse des paroles d'un autre protestant, de Leibnitz, qui écrit ce qui suit, dans son Système théologique, p. 160 :

« Quand on invoque les saints et qu'on implore leur appui, on sous-entend » toujours que leur appui consiste dans la grande efficacité des prières qu'ils » font pour nous, comme l'observe Bellarmin; ces mots : Pierre, aidez-moi, » Paul, secourez-moi, signifient uniquement priez pour moi et secourez-moi » par vos prières. » Voy., sur ce sujet, Scheffmacher, S. J., Lettres d'un théologien de l'université catholique de Strasbourg sur les six principaux obstacles à la conversion des protestants, Strasbourg, 1732, quatrième lettre sur l'invocation des saints.

1744, bien que dans un esprit tout opposé. Tant il est vrai que les catholiques n'ont rien à craindre de ce parallélisme (1)!

CHAPITRE IV.

DU CULTE DES RELIQUES.

On entend par reliques des saints, dans le sens le plus strict, leurs dépouilles mortelles, leurs cendres, leurs ossements, etc., et dans un sens secondaire et plus étendu, tout ce qui leur appartint, et qui par soi-même est propre à rappeler la pieuse mémoire de ces mêmes saints. Les catholiques les tiennent en haut prix et en grand honneur; aussi les protestants en prennent-ils occasion de les taxer de superstitieux. Le concile de Trente établit, dans les termes suivants, quel est le véritable sens du culte des saintes reliques contre ces mêmes novateurs. « Les corps saints des martyrs et d'autres saints » qui vivent avec Jésus-Christ, qui furent autrefois les » membres vivants du même Jésus-Christ, les temples du » Saint-Esprit, et qu'il doit ressusciter et glorifier pour la vie » éternelle, devant être vénérés par les fidèles (que les évêques » les en instruisent), Dieu s'en sert pour faire beaucoup de » bien à ceux qui les vénèrent; de telle sorte, que ceux qui » affirment qu'il ne faut ni vénérer ni honorer les reliques des » saints, ou que les fidèles les honorent inutilement, ainsi » qu'une foule d'autres monuments sacrés, et que c'est à tort » que l'on fait souvent mémoire de ces saints pour en obtenir » du secours, ceux qui affirment cela doivent être condamnés » comme l'Eglise les a déjà condamnés, et les condamne en- » core maintenant; » sess. XXV, invoc. des saints, etc. Or, nous avons déjà fait observer que ce culte des reliques des saints doit être tout relatif. Nous allons donc procéder comme il suit à la démonstration de la doctrine de l'Eglise catholique, telle que nous venons de l'exposer.

(1) Voy. Zaccaria, Dissertation sur les anciennes inscriptions et leur usage, cours complet de théologie, t. V.

PROPOSITION.

Il est pieux, il est utile aux fidèles d'honorer les reliques et les tombeaux des saints.

Cette proposition touche à la foi catholique, comme le prouvent les paroles du concile de Trente que nous avons citées.

On trouve en divers endroits de l'Ecriture des traces de ce culte religieux, de cet honneur; sans nous arrêter à ce qu'on voit dans l'Ancien-Testament à ce sujet (1), saint Matth. nous rapporte, c. 9, que l'hémorrhoïsse fut guérie pour avoir simplement touché le bout des vêtements de Jésus-Christ avec une grande confiance. On lit aussi, au liv. Act., V, 15, que l'on exposait les malades sur les places publiques, *afin que Pierre venant à passer, son ombre en couvrît quelques-uns d'entre eux, et qu'ils fussent délivrés de leurs infirmités;* et c. 19, 12, il est écrit *que l'on plaçait sur les infirmes les linges dont il s'était servi* (Paul), *ses ceintures, et qu'ils étaient guéris, et qu'ils étaient délivrés des mauvais esprits.*

C'est ce qui fit que les disciples de Jésus-Christ eurent toujours en grand honneur et en haut prix, dès les premiers temps de l'Eglise, les dépouilles mortelles des saints. Pour éviter la confusion que pourraient produire les documents nombreux que les trois premiers siècles nous fournissent sur le culte des reliques des saints, nous les diviserons en diverses classes, qui seront pour nous autant d'arguments invincibles contre les protestants.

La première classe de ces documents comprend le soin que les chrétiens mettaient à recueillir les reliques des saints, et nous en avons pour témoins la lettre de l'église de Smyrne, qui rapporte que les chrétiens s'empressèrent de recueillir les reliques de saint Polycarpe « pour être en communion avec ce » saint cadavre (2), » c'est-à-dire pour leur rendre un culte

(1) Exod., XIII, 19, comp. Eccl., XLIX, 18; IV Rois, XIII, 21, comp. Eccl., XLVIII, 14; IV Rois, XXIII, 17, 18.

(2) *Communier à ce saint corps,* comme le rapporte Eusèbe, Hist. eccl., l. IV, c. 15. Cette phrase est empruntée à l'Apôtre, Rom., XII, 13, qui ordonne de communier aux besoins des saints. Ce passage est d'abord remarquable, comme l'observe Valois, parce qu'il nous rappelle une coutume très-ancienne des chrétiens, et qu'ensuite il nous en donne la raison. Ils avaient, en effet, un vif désir d'avoir quelques reliques des martyrs, pour pouvoir être en

religieux. C'est aussi ce que nous lisons dans les Actes du martyre de saint Ignace, où il est rapporté que les chrétiens recueillirent avec le plus grand soin, et même au péril de leur vie, ses reliques, que l'on appelle « un trésor inappréciable » laissé à l'Eglise (1), » sans nous arrêter à citer une foule d'autres faits de ce genre. Nous avons aussi pour témoins de cette sollicitude des chrétiens, les ennemis mêmes du christianisme, qui avouent qu'ils craignirent que les chrétiens, après avoir abandonné Jésus-Christ, n'adorassent par la suite Polycarpe. Voyez la lettre de l'église de Smyrne rapportée par Eusèbe; aussi, pour que les chrétiens ne rendissent point de culte aux corps des martyrs, ils les jetèrent, avec les corps des gladiateurs, aux bêtes féroces dans les amphithéâtres; ils les jetaient dans l'eau pour que les poissons en fissent leur pâture, et pour qu'il n'en restât aucune partie que les chré-

communion avec eux après leur mort. Ils ne se contentaient pas de cette communion des saints que professe l'Eglise et qui se fait par la foi et la charité, ils désiraient encore de communier avec eux par leurs saintes reliques et leurs dépouilles. Aussi ensevelissaient-ils avec pompe leurs restes dans les cimetières; ils s'y réunissaient tous les ans pour célébrer le jour anniversaire de leur martyre, et, par ce moyen, ils étaient toujours en communion avec le martyr, comme l'atteste cette lettre. Optat, II liv. Schism. donat., p. 48, éd. Albaspin., Paris, 1631, explique le passage suivant de l'ép. Rom., tel qu'on le lisait autrefois : « Communiant à *la mémoire* des saints, » des sacrifices qu'on offrait sur les tombeaux des martyrs. C'est aussi le sens que lui donne saint Hilaire, vers la fin de son livre contre Constant. Le prêtre Marcellin parle aussi de cette communion dans son livre de prières adressé à l'empereur Valentin. Et tout cela concernait le culte public que l'on rendait aux reliques qui reposaient dans les cimetières. Il s'établit plus tard un usage par suite duquel les fidèles conservaient, dans leurs propres maisons, toutes les reliques qu'ils pouvaient se procurer. Voy. Valois, pass. cit.

(1) Ruinart, Act. vérid. des martyrs, p. 19, édit. Vérone : « Trésor inappré- » ciable laissé à l'Eglise. » Il faut aussi observer ici que, d'après ces mêmes actes, les fidèles mettaient tant d'empressement à recuellir les reliques des martyrs, que souvent ils s'exposaient à un péril imminent de mort. On lit de saint Ignace, ibid., n. 5, qu'il désirait « que les frères ne s'exposassent pas » pour recueillir ses reliques. » Prudence décrit l'image du martyre de saint Hippolyte, qu'il avait vue à Rome, dans les catacombes, où un grand nombre de chrétiens recueillaient les reliques des martyrs. On conserve, au musée des antiquités chrét. du Vatican, les instruments dont les païens se servirent pour torturer et déchirer les martyrs; il y en a aussi un certain nombre dans le musée du Père Kirker, de notre colleg. rom.; on trouve, dans presque toutes les anciennes églises de cette ville, quelques instruments accompagnés de leurs documents. Ceci prouve donc que les premiers chrétiens les tinrent en haute estime, et que même ils les vénérèrent, comme le prouvent clairement les paroles de saint Léon-le-Grand prononcées le jour de la fête de saint Laurent : « Votre esprit n'ambitionne-t-il pas la gloire du » triomphe, *quand on décerne à ces instruments de supplice les honneurs du* » *triomphe?* »

tiens pussent recueillir; ils les brûlaient et en jetaient au vent les cendres. Voy. Trombellius, Culte des saints, diss. 7 et 8.

La seconde classe comprend les monuments que l'on érigeait sur les reliques des saints, tels que les *cubicula* ou petits oratoires, les *martyria* ou monuments des martyrs, les *mémoires,* les autels dont parle longuement Baronius (1). Parmi tous ces monuments, les plus célèbres et les plus vénérés furent ceux que l'on érigea, à Rome, à saint Pierre et à saint Paul, sur leurs cendres. Du temps de Zéphirin, au rapport d'Eusèbe, on les montrait déjà pour réfuter les hérétiques. Les os de saint Polycarpe, qui nous sont plus chers « que les pierres les plus » rares (comme il est dit dans la lettre de l'église de Smyrne), » et qui sont plus précieux que l'or, sont inhumés comme il » convenait de le faire. » Et c'est en ce lieu que les chrétiens se réunissaient pour célébrer le jour anniversaire de son martyre.

La troisième classe comprend le zèle que les premiers chrétiens et l'Eglise universelle apportaient à distinguer les cendres des martyrs des dépouilles mortelles des autres fidèles. En effet, pour distinguer les corps des martyrs, ils étaient dans l'usage de graver sur leurs tombeaux une palme; ils y gravaient quelquefois l'image d'un poisson ou d'une colombe, et ils y déposaient de petits vases en verre pleins de sang, comme on peut le voir dans Bosio, Rom., Sotter, l. I, c. 20, et l. III; Aringhi, Rome souterraine, t. II, l. IV, c. 48, et Boldetti, qui soutient que ce sont là autant d'indices et de signes du martyre contre Mabillon et Papebroch, Observations sur les cimetières des saints martyrs, l. I, c. 38 et suiv., surtout c. 45. Ils y joignaient souvent des inscriptions et des monogrammes, sur lesquels Boldetti a aussi composé un ouvrage.

La quatrième classe comprend la *dévotion* (*obsequia*) que les chrétiens avaient pour les reliques des saints. Ils manifestaient cette dévotion en offrant à Dieu, sur leurs tombeaux, des sacri-

(1) An. 226, du n. 7 au n. 12. On trouve aussi une foule de choses sur ce point dans un auteur qui n'est pas suspect, d'Agincourt, *Histoire des arts et monuments, Prato*, 1826, 2 vol., sur les oratoires, les tombeaux des martyrs, les confessions que l'on trouve dans Rome souterraine, avec tous les insignes du culte catholique que l'Eglise, opprimée jusque-là par la domination des tyrans, a commencé à tirer de ces cavernes, réjouie comme par l'air bienfaisant du printemps, et à expliquer publiquement, c'est-à-dire qu'elle a commencé à développer publiquement ses dogmes et ses enseignements.

fices, ainsi que le démontre l'auteur que nous avons cité, c. 10. Les actes de saint Etienne, pape, et les constitutions apostoliques nous fournissent des preuves irréfragables de cet usage (1). Parmi ces marques de dévotion, de vénération profonde pour les reliques des martyrs, il faut compter les baisers dont ils couvraient les os des martyrs, et que l'histoire des donatistes a rendus célèbres. Car la dévotion indiscrète d'une femme factieuse nommée Lucile, qui baisait avant la sainte communion les os d'un martyr qui n'était pas reconnu, fut le principe d'un schisme affreux qui désola l'église d'Afrique pendant trois siècles; voy. Optat de Milève, Hist. schism. donat., l. I, p. 40, éd. cit.; on peut en dire autant des baisers que l'on imprimait sur les chaînes des martyrs. Voy. Mamachius, Origin. et antiq. chrét., t. I, l. I, § 27; Ruinart, Préface générale des act. des martyrs, § 70. Or, le baiser, de l'aveu de Beausobre même (2), à moins qu'on ne tienne compte de l'intention de celui qui l'imprimait, était de sa nature le suprême degré de la vénération et de l'adoration. Nous devons donc conclure de toutes ces preuves et d'une foule d'autres, que nous passons à dessein sous silence dans la crainte d'être trop long, ou que l'Eglise universelle, dès les temps apostoliques, et par conséquent dès son origine, est tombée dans l'idolâtrie et la superstition, ce que n'admettent pas nos adversaires, ou que la vénération des saintes reliques des saints, que l'Eglise a toujours professée de tradition apostolique, est pieuse et sainte.

La raison elle-même tirée de la nature de la chose et du consentement universel des hommes, veut qu'il en soit ainsi. Car il est impossible que nous aimions, que nous estimions

(1) Voy Cotelier, ouv. cit., t. I, l. VI, c. 30, où on lit : « Réunissez-vous » dans les cimetières, lisez-y les saintes Ecritures, chantez-y les psaumes » pour les martyrs qui sont morts..... offrez l'Eucharistie dans vos églises et » dans les cimetières. » Voy. les notes 72, 73 du même Cotelier; il y cite plusieurs autres preuves de cet antique usage, et il explique dans quel sens on disait chanter et offrir pour les *martyrs*, et démontre, au moyen de plusieurs documents, que cela signifiait la même chose que chanter et offrir à Dieu en action de grâce de la victoire qu'il leur avait fait remporter et les en féliciter, etc.

(2) Hist. de Manich. et du manichéisme, t. II, p. 661, où il dit ce qui suit du baiser : « Le *baiser* fut, chez les anciens idolâtres, une des cérémonies de » l'adoration; » et, p. 663 : « La cérémonie de baiser jusqu'au pavé des » temples était le plus haut degré de l'adoration et la plus profonde humi- » liation où une pure créature raisonnable pût descendre. »

quelqu'un à cause de ses brillantes qualités, de la position qu'il occupe, ou des vertus éminentes qui brillent en lui, sans que nous n'estimions en même temps tout ce qui lui appartient et rappelle son souvenir. C'est pourquoi les protestants eux-mêmes s'empressent d'acquérir ce qu'ils savent avoir appartenu aux hommes illustres qui ont rempli le monde de l'éclat de leur nom, et se glorifient de le posséder (1). Pourquoi nos appréciations ne seraient-elles pas les mêmes pour ceux qui pratiquèrent à un haut degré toutes les vertus, qui furent les amis de Dieu, et qui en outre, croyons-nous, règnent avec lui dans le ciel? La religion nous inspire, pour avoir en haute estime les reliques des saints, des motifs tels que ne saurait en donner aucune vertu morale ou politique. Elle nous apprend, en effet, qu'elles appartinrent à des hommes qui furent les membres vivants de Jésus-Christ, les temples du Saint-Esprit, et qu'un jour elles ressusciteront pour être couronnées dans le ciel de la gloire éternelle. Le culte des reliques des saints embrase en outre les disciples de Jésus-Christ du désir de les imiter. Aussi Dieu, pour rehausser de plus en plus ce culte, a-t-il opéré par ce moyen de nombreux et éclatants miracles, dont les Pères les plus graves et les plus saints nous disent avoir été les témoins, tels que Ambroise, Augustin, les deux Grégoire, Jean Chrysostôme, Hilaire, Paulin, Asterius, Théodoret, Euloge, et une foule d'autres et qu'énumère et que cite Pétau (2), et qui les rapportent comme des faits très-connus, souvent opérés devant une multitude immense de personnes.

Nous ferons observer ici que l'argument tiré des miracles que Dieu a opérés par les reliques des saints emporte nécessairement l'une des deux conséquences suivantes : ou le culte des reliques des saints ne renferme rien de superstitieux et il est agréable à Dieu, ou bien il faut rejeter comme autant de fables les miracles que l'on nous dit avoir été opérés par les reliques des saints. Dallæus, Middleton, Gibbon et Beausobre ont admis la dernière partie de ce dilemme. Mais, outre que cette dernière manière d'agir nous contraint d'admettre une

(1) Certes, lorsqu'ils viennent en Italie, ils recueillent avec le plus grand soin tout ce qu'ils rencontrent et qu'ils savent avoir appartenu à des hommes illustres, au point qu'ils emportent même les livres, les chartes, les instruments et même quelque chose de l'appartement qu'habitèrent ces hommes.

(2) Liv. XIV, Incarn., c. 13 suiv.; voy. aussi Ruinart, l. c., § 71; Mabillon, Préf. sur siècle II, Bénéd., n. 70 suiv.

simplicité, une opacité d'esprit telle qu'on ne peut pas même la supposer dans un enfant, ou de taxer de *fourbes* ou de *maniaques* des personnages aussi saints et aussi savants que les Ambroise, les Augustin, les Hilaire, les Paulin, les Jean Chrysostôme, les Astère, les Théodoret, les Euloge et une foule d'autres, dont la science, la doctrine et l'intégrité sont fort appréciées de l'antiquité tout entière, est-ce que tous les miracles que l'on rapporte doivent être regardés comme impossibles, invraisemblables et sans exemple dans les Ecritures? Celui qui voulut honorer Pierre et Paul pendant qu'ils demeuraient encore dans *la prison de cette mort*, en opérant des miracles éclatants par l'ombre de Pierre, Act., V, et par le contact des vêtements de Paul, Act., XIX, ne put pas opérer *par les vases d'honneur* que ces saints possédèrent jusqu'à leur mort des miracles semblables après les avoir couronnés dans le ciel? Ceci surpasse-t-il la foi, y a-t-il là de quoi rire? Voy. Unité de l'Egl., liv. XII, c. 22, FF. de Walemburch, Cologne 1671. Voy. aussi Pét., l. c.

Quant à l'argument irréfragable de prescription en faveur de la vénération des reliques, qui découle de la pratique et de l'usage général de l'Eglise pendant les quatrième et cinquième siècles, de l'aveu même des protestants, que l'on se rappelle ce que nous en avons dit, c. 1, prop. II.

Objections.

I. *Obj.* 1. Dieu cacha le corps de Moïse, de peur que les Hébreux ne l'honorassent; il démontre donc par ce fait-là même qu'il ne faut rendre aucun culte aux cendres des saints. 2. Jésus-Christ reproche aussi en ces termes aux pharisiens d'élever des monuments en l'honneur des prophètes : « Malheur » à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui édifiez les tom» beaux des prophètes et décorez les monuments des justes, » Matth., XXIII, 29. Donc :

Rép. 1. *D. A.* Dieu cacha le corps de Moïse pour que les Hébreux ne lui rendissent pas un culte superstitieux, *C.* pour prohiber le culte des reliques, *N.* Nous avons laissé passer le premier membre de notre distinction, parce que l'on ne sait pas exactement quelle fut la cause pour laquelle Dieu ne voulut pas laisser connaître le tombeau de Moïse, puisqu'il l'ensevelit lui-même, ou par ses anges, comme il est écrit au même endroit. Voy. Noël Alex., diss. 25 sur le cinquième

siècle, q. 1, assert. 1. Mais quand même on admettrait cela, comme ce peuple était très-enclin à l'idolâtrie, Dieu voulut, et à juste titre, ne lui fournir aucun objet de scandale.

Au reste, il faut bien distinguer le dogme de la discipline; les Hébreux l'admettaient avec nous, bien que relativement à l'usage et à la discipline en vertu desquels ils honoraient les reliques d'un prophète ou d'un saint quelconque, ils n'agissent pas, pour le motif assigné, de la même manière que nous. Or, Dieu a fait connaître à plusieurs reprises par des faits, dans l'Ancien-Testament, que les reliques sont dignes d'être honorées, tel que lorsqu'il ressuscita un mort par le contact des ossements d'Elisée, IV Rois, XIII, 21, dont il est dit, Eccl., XLVIII, 14 : « Son corps a prophétisé après sa mort. » Comme Josias avait très-bien compris cela, lorsqu'il fut arrivé au tombeau du prophète qui avait prédit la destruction de l'autel de Béthel, il dispersa les cendres des autres, et, par respect pour ce saint homme, il laissa son corps intact, disant : « Laissez-le, que personne ne touche à ses ossements, » ibid., XXIII, 18. Cependant, à cause du caractère de ce peuple, il fallait apporter certains ménagements dans la pratique de ce culte. Voy. FF. de Walemburch, pass. cit., §§ 15 suiv.

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire l'hypocrisie et leur manière perverse d'agir, *C.* l'érection des monuments en elle-même, *N.* C'est ce qui découle des paroles que Jésus-Christ ajoute immédiatement après : « Et vous dites : Si nous eussions existé du temps de » nos pères, nous ne nous fussions point associés à eux pour » verser le sang des prophètes..... et vous mettez le comble à » l'œuvre de vos pères. » C'est donc avec raison que saint Chrysostôme dit, expliquant les paroles de Jésus-Christ qu'on nous objecte, hom. 74 sur saint Matth., n. 1 : « Ce n'est pas parce qu'ils édifient des monuments, ni parce qu'ils accusent leurs pères, qu'il leur dit : *Malheur à vous*, mais c'est parce qu'en agissant de la sorte, en enseignant cela, ils avaient l'audace de condamner leurs pères, bien qu'ils fissent des choses plus mauvaises. » Simon ne fut jamais condamné pour avoir élevé, dans la terre de Modin, un monument magnifique à Mathathias, son père, et à ses frères, I Mach., XIII, 27 suiv.

II. *Obj.* 1. Les Pères des trois premiers siècles gardent le plus profond silence sur le culte des saintes reliques, bien qu'ils fussent obligés de combattre les gnostiques, qui étaient

les détracteurs des martyrs. 2. Ce ne fut que fort tard que l'on introduisit le rite qui veut que l'on place les reliques des martyrs sous les autels, qu'on les porte en public, qu'on les place dans des châsses, pendant que les premiers chrétiens ensevelissaient et inhumaient soigneusement les corps des martyrs aussitôt après leur mort. 3. Les Pères reprochaient même, qui plus est, aux païens leur religion pour les tombeaux et pour les morts, comme d'ériger et de consacrer des autels et des temples sur les tombeaux, tels que Clément d'Alexandrie, Tertullien, Minutius-Félix, etc. Donc ce culte superstitieux est passé du paganisme dans l'Eglise.

Rép. 1. *D*. Les faits publics et très-certains que nous avons rapportés remplacent surabondamment ce silence, *C*. autrement, *N*. Une chose qui est attestée par des faits est bien plus certaine que si elle repose seulement sur des témoignages privés. Or, on trouve, pendant les trois premiers siècles de l'Eglise, des faits nombreux et des documents multipliés qui établissent invinciblement l'usage où l'on était pendant ce temps-là, dans l'Eglise, de vénérer les reliques des saints, ainsi que nous l'avons constaté dans les preuves données plus haut. Ce qui prouve que tel fut le sentiment des Pères sur le culte des reliques des saints, c'est que la vénération des reliques est inséparable de la vénération que ces mêmes Pères avaient pour les saints; car l'une découle de l'autre comme par une suite naturelle même de la chose.

Et si les Pères n'opposèrent pas le culte des reliques des saints aux hérétiques qui attaquaient la résurrection des morts, c'est parce qu'ils ne pouvaient opposer à des hommes qui le rejetaient indirectement un dogme dont la résurrection des corps est pour ainsi dire le fondement. Il en est de même de ceux qui combattirent les gnostiques. Si les gnostiques, en effet, combattaient les martyrs, à plus forte raison devaient-ils combattre le culte qu'on leur décernait, ainsi que la vénération de leurs reliques. Voy. Muratori, Diss. sur les fêtes des saints martyrs, Milan, 1697, t. I, *Anecdot.*, p. 195.

Rép. 2. *D*. On n'employait pas, pour la vénération des reliques, tous les rites aujourd'hui en usage, à cause des circonstances, *C*. on n'employait pas alors tous les rites que comportaient les circonstances, *N*. Et, ici encore, il faut distinguer le dogme de la discipline. Il est impossible de douter, après les documents que nous avons cités, que ce dogme ne fût

admis pendant les trois premiers siècles. Quant à la discipline à laquelle les divers rites se rapportent, elle peut varier selon les temps, les lieux et les personnes. Mais comment les premiers chrétiens auraient-ils pu, pendant les cruelles persécutions dont ils étaient les objets, adresser aux reliques des martyrs des supplications publiques? Ils devaient aussi prendre garde de ne pas employer certains rites qui auraient pu fournir aux païens, parmi lesquels ils vivaient, le moyen de les calomnier. Toutefois, ils ne négligèrent rien pour honorer les reliques des saints aussi convenablement que le leur permettaient les temps malheureux où ils vivaient, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Dès que l'Eglise jouit de la paix, ils pratiquèrent ostensiblement, de diverses manières, ce culte, comme nous l'attestent ceux qui vécurent au troisième siècle. Il est des documents presque innombrables qui attestent que, presque aussitôt que Constantin eut donné la paix à l'Eglise, les chrétiens rendirent aux saintes reliques de grands honneurs et un culte public. C'est à ces temps que se rapportent les plaintes de Fauste et de Vigilance, qui, voyant avec peine qu'on rendait aux reliques de tels honneurs, accusèrent l'Eglise de faire des martyrs des idoles. Voici ce que saint Irénée écrit contre Vigilance, n. 5 : « (Vigilance) se plaint de ce » qu'on enveloppe les reliques de voiles précieux, au lieu de » les envelopper de viles étoffes, de cilices, ou de les jeter sur » un fumier..... Donc nous sommes sacriléges quand nous » entrons dans les basiliques des apôtres? L'empereur Con- » stantin fut donc un sacrilége, lui qui transporta à Constan- » tinople les saintes reliques d'André, de Luc, de Timo- » thée, etc.? » On peut voir une foule d'autres témoignages dans les FF. de Walemburch, l. cit.

Rép. 3. *D*. Les anciens Pères reprochaient aux païens leur respect religieux pour les morts et les tombeaux, parce que, d'après leurs principes, il était superstitieux, *C*. en lui-même, *N*. Les païens ne rendaient, en effet, tous ces honneurs aux tombeaux et aux morts que parce qu'ils pensaient que les âmes de leurs défunts erraient autour des sépulcres. Saint Augustin rapporte, l. IX, Cité de Dieu, « qu'ils les regardaient comme » des démons et des génies ou des dieux; » il dit en outre, dern. liv., c. 10, que les païens construisaient des temples et des autels qu'ils dédiaient aux morts comme à des divinités, ce qui, certes, est bien contraire à la croyance des catholiques.

Quant à ce que nos adversaires ajoutent relativement aux rites que l'Eglise a empruntés aux païens, nous répondons que, quand même nous admettrions que les rites dont les chrétiens se servent pour honorer les reliques des saints leur seraient communs avec les païens, ou qu'ils sont passés du paganisme dans le christianisme, nos adversaires ne peuvent rien en conclure. Car les rites sont, si je puis ainsi dire, matériels ou indifférents d'eux-mêmes, et ils ne tiennent leur moralité que de l'objet, des circonstances et de la fin que se proposent ceux qui les emploient. Donc, comme leur objet est changé, comme la pensée et le but que se proposent les chrétiens sont tout différents, en se servant de ces rites, il est évident que, s'il y a quelque identité entre eux, elle ne déroge nullement au culte catholique. Et c'est avec raison que Middleton pense, avec Spencer, que les rites des Juifs sont bien postérieurs à ceux des Egyptiens, et que Moïse les adopta sur l'ordre de Dieu (1). Le culte du peuple privilégié de Dieu, d'après les principes que nos adversaires invoquent contre les catholiques, eût été impur, superstitieux, sacrilége, ce que pourtant ils nient. De l'aveu de Gibbon même, il valait mieux que, lorsque les chrétiens furent vainqueurs, après avoir suffisamment purifié les murailles des anciens temples par les rites sacrés, le culte du vrai Dieu expiât le crime de l'idolâtrie, et que, par ce moyen, l'on conservât ces monuments remar-

(1) J. Spencer, Lois cérémonielles des Hébreux, 3 éd., Leipsig, 1705, liv. III. Il a consacré huit dissertations assez diffuses pour prouver que les rites et les mœurs des Gentils sont passés dans la loi, de même que les sacrifices, les purifications, les néoménies, l'arche et les chérubins, le temple, l'urim et le thumin, enfin le bouc émissaire. Or, ceci posé, nous en tirons le puissant argument que voici : Ou Spencer a atteint le but qu'il se proposait en démontrant l'identité des rites mosaïques et des rites égyptiens, ou il ne l'a pas atteint. En admettant la première hypothèse, j'en conclus donc : L'identité des rites des païens avec les rites approuvés de Dieu, quand même on s'en servirait, ne nuit point à la sainteté de la religion, de manière qu'on puisse la regarder comme superstitieuse; si on soutient le contraire, j'en conclus donc : La similitude qui existe entre les rites sacrés et profanes peut être telle qu'ils paraissent identiques, sans que pourtant on puisse en conclure qu'ils sont tirés les uns des autres, ou même qu'ils en dérivent; et la similitude ou l'identité matérielle n'emporte nullement qu'il faille que les rites dont l'Eglise catholique se sert pour honorer les saints soient superstitieux et idolâtres. Quelque parti que prennent nos adversaires, voici quelle est la conséquence qu'il faut en tirer. C'est donc en vain que Beausobre et Middleton, ainsi que les auteurs qui les ont suivis, se sont efforcés d'établir un parallèle entre les rites païens et les rites catholiques, pour pouvoir accuser les catholiques de superstition et d'idolâtrie.

quables de l'antiquité, ce qui eut réellement lieu pour plusieurs temples (1). Ce qui eut lieu pour les temples eut aussi lieu pour plusieurs rites superstitieux des Gentils, dit le card. Baronius (2); l'Eglise les admit après les avoir purifiés et en avoir sanctifié l'usage par les rites sacrés. « Dieu, dit juste- » ment saint Jean Chrysostôme, dans l'intérêt du salut de » ceux qui avaient été trompés, voulut qu'on employât, pour » l'honorer, ce dont on s'était précédemment servi pour ho- » norer les démons, en le purifiant, pour les en détourner » petit à petit et les amener à embrasser une philosophie plus » élevée (3). » Aussi Beausobre et Middleton font-ils preuve d'une érudition tout-à-fait inopportune, puisque la réponse de saint Jérôme à Fauste et à Vigilance, qui lui adressaient la même question, demeure toujours sans réplique; question que Gibbon nous adresse encore : « Vous changez les saints en » idoles. Parce que, autrefois, nous honorions les idoles, il ne » nous faut pas honorer Dieu maintenant, dans la crainte de » paraître lui rendre le même culte qu'aux idoles. On faisait » cela pour les idoles, il faut le rejeter; on le fait pour les » martyrs, c'est une raison pour le retenir. » Liv. cont. Vigil., n. 8, œuv. éd. Vallarsi.

Or, nous ferons observer que, quand les saints Pères établissent qu'il faut honorer les saints et leurs reliques, ils s'appliquent à démontrer aux fidèles de Jésus-Christ qu'ils mettent une grande différence entre le culte qui est dû à Dieu et celui que l'on rend aux saints. Saint Augustin, entre autres, pour réfuter Fauste, qui taxait injustement d'idolâtrie les catholiques parce qu'ils recouraient à des rites éclatants pour honorer les reliques de saints et les saints eux-mêmes, se sert de l'argument invincible tiré du sacrifice, qui, du consentement de tout le monde, a toujours été regardé comme la marque spéci-

(1) Parmi les temples païens que l'on a conservés, surtout à Rome, après les avoir purifiés de la sorte, brille le Panthéon. Mais, sur ce point, il faut consulter Marangon, ouv. cit., *des Objets des païens,* etc., c. 43, 44, 51, 52, 53, 54, 55, où il en énumère un grand nombre. Voy. aussi d'Agincourt, ouv. cit., t. II, p. 53 suiv.

(2) Notes sur les martyrs de Rome, 2 fév.; voy. le même, Annales ecclés., ann. 45, n. 23 suiv.

(3) Voy. la savante dissertation du Père Fassini, *des Noms de certains chrétiens anciens,* Ven., 1772; voy. aussi Murat., diss. 18, *des Tombeaux des anciens chrétiens,* t. I, *Anecdot.,* p. 185 suiv., et Saxius, diss. sur les corps des saints Gervais et Protais.

fique du culte de Dieu. Le saint docteur affirme, en outre, que les chrétiens n'ont jamais offert de sacrifice aux saints, qu'ils ne l'ont offert qu'à Dieu seul. Il fait en effet, avec confiance, dans son XXVIII liv. contre Fauste, cette question : « Quel » évêque, en offrant le sacrifice sur les corps des saints, a » jamais dit : *Nous vous offrons à vous, Pierre, Paul ou* » *Cyprien?* Ce qu'on offre, c'est à Dieu qu'on l'offre, à Dieu, » qui a couronné les martyrs, afin que leurs tombeaux soient » pour nous un encouragement à l'aimer davantage et à nous » appliquer à les imiter. Nous honorons donc les martyrs de » ce culte d'amitié et de société dont on honore ici-bas les » saints hommes de Dieu... et notre *dévotion s'accroît* de la » sécurité où ils sont après avoir triomphé de leurs combats. »

Beausobre prévoyant qu'il lui était impossible d'échapper à la puissance de cet argument, prétendit, pour s'y soustraire, que le sacrifice du pain et du vin n'avait été institué que du temps de saint Augustin. Mais, dans cette hypothèse, la réponse de saint Augustin à Fauste eût été dénuée de sens commun. Voy. Muratori, *des Choses liturgiques,* c. 16 suiv., où il démontre nettement, contre Basnage, que les églises d'Orient et d'Occident ont toujours admis le dogme d'un sacrifice réel dans l'oblation de l'Eucharistie. Cette dissertation se trouve, ouv. cit., vol. I. Voy. aussi diss. 3 de Touttée, sur l'enseignement de saint Cyrille de Jérusalem, c. 12.

Mais, d'après Beausobre, « les idées de saint Augustin sur » le culte des martyrs..... sont assez pures, Hist., etc., t. II, » p. 681, mais nous nous tromperions infiniment si nous » jugions par là des idées et de la pratique des peuples. Il en » était du christianisme de saint Augustin, comparé à celui des » peuples, comme du paganisme des philosophes comparé » aussi à celui des peuples. » C'est-à-dire que nous serions dans l'erreur si nous pensions que tous les chrétiens des IVe et Ve siècles furent, en science et en doctrine, autant d'Augustins, ou que, parmi les hérétiques ou même parmi les catholiques, il ne se trouve pas quelques hommes « qui burent » avec intempérance sur les tombeaux des morts; » Aug., Mœurs eccl., c. 30, ce qui est très-vrai. Mais que l'ensemble des pasteurs et des peuples n'aient pas eu des idées suffisamment pures sur le culte des martyrs et de leurs reliques, c'est ce que nous nions formellement, et ni Beausobre ni Gibbon ne démontreront jamais le contraire. Saint Augustin ne parle pas

de lui seul; il dit en général : *Quel est celui des évêques*, etc.; et s'adressant à son troupeau : *Quand avez-vous entendu dire?... vous ne l'avez jamais entendu, cela ne se fait pas, ce n'est pas permis*, serm. 101, *de Div.*, c 7. Or, qu'ont de commun quelques philosophes isolés et oisifs, sans mission, sans autorité, à la garde desquels aucun peuple n'a été confié, divisés de patrie et d'âge, avec le nombre prodigieux des docteurs et des pasteurs de l'Eglise catholique, pour qu'on puisse les comparer ensemble?

III. *Obj.* 1. Il y a superstition à vénérer les os et les cendres des morts, qui n'ont aucune excellence, quand même toutes les reliques des saints que l'on conserve seraient authentiques et véritables; 2. mais combien y en a-t-il de supposées! 3. que d'abus ne se sont pas glissés dans ce culte! Donc :

Rép. 1. *D.* Les os et les cendres des morts n'ont pas par eux-mêmes une excellence pour laquelle on doive leur rendre un culte absolu, *C.* pour laquelle on leur rende un culte relatif, *N.* Les dépouilles des saints ont en effet une excellence relative, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, elles furent les corps des membres vivants de Jésus-Christ et des temples du Saint-Esprit, qui règnent maintenant avec Jésus-Christ dans l'immortalité bienheureuse, et que plus tard elles ressusciteront à la vie éternelle et qu'elles seront glorifiées. D'où il suit que, comme on peut sans folie conserver des objets qui appartinrent à des personnes que nous chérissons, et qui sont ou absentes ou mortes, de même nous pouvons, sans superstition, honorer d'un culte relatif les corps de ceux dont nous connaissons les actions éclatantes, et de la gloire desquels nous les félicitons.

Rép. 2. Qu'il y ait quelques reliques de martyrs ou de saints de l'authenticité desquelles on doute ou qui soient supposées, *C.* toutes, ou du moins qu'il y en ait autant que le supposent nos adversaires, *N.* Et cela suffit. Cette difficulté ne touche point au culte lui-même que nous établissons, elle n'atteint que la pratique. L'Eglise s'appliqua néanmoins toujours soigneusement à distinguer les reliques authentiques de celles qui ne le sont pas. Le concile de Trente a prescrit « qu'il ne faut ad- » mettre de nouvelles reliques qu'autant qu'elles auront été » reconnues et approuvées par l'évêque, » et avec toutes les précautions qu'elle prescrit, sess. XXV. Or, il est impossible d'obvier à toutes les supercheries qui peuvent se glisser dans

ce culte. Au reste, comme il est tout relatif, ainsi que nous l'avons si souvent observé, la piété et la religion des fidèles n'ont rien à en souffrir. Aussi Leibnitz dit-il avec raison : « Comme il ne s'agit ici que de l'objet d'une affection pieuse, » peu importe que les reliques que l'on regarde comme vraies » soient fausses (1). » Et cela, même dans l'hypothèse de nos adversaires, quoiqu'il y en ait beaucoup moins de fausses qu'ils le disent. Voy. à ce sujet la dissertation du Père Antoine-Marie Lupi, éditée plus tard par Franc.-Ant. Zaccaria, Faenza, 1785, t. I, diss. 1, §§ 125 suiv.; il y démontre, avec autant de netteté que de science, que c'est à tort que Burnet et les écrivains qui le suivent ont soutenu qu'on avait enterré, dans les souterrains appelés *catacombes,* des païens avec des chrétiens, et qu'il ne faut pas confondre les cimetières des chrétiens *avec les puits* où les païens romains enterraient les morts de la populace.

Rép. 3. *D.* Il s'introduisit des abus de la part des particuliers, et il faut s'appliquer à les corriger et à les faire disparaître, *C.* de la part de l'Eglise, *N.* La religion a toujours repoussé la corruption, sous quelque forme qu'elle se présentât, et elle s'est appliquée à l'éloigner. J'ajouterai qu'il n'est rien dont parfois les hommes n'aient abusé ou ne puissent parfois abuser. Il serait donc insensé de faire disparaître une chose pour empêcher qu'on en abuse, ce qui ne peut être que le fruit de la faiblesse ou de la méchanceté humaine.

CHAPITRE V.

USAGE ET VÉNÉRATION DES SAINTES IMAGES.

D'après les prescriptions du concile de Trente, on peut avoir et conserver, dans les temples, surtout les images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des autres saints, et il faut leur rendre le culte et les honneurs qui leur sont dus : « Non pas » que l'on croie qu'elles renferment quelque chose de divin » ou quelque puissance qui nous les fasse honorer, ou que » nous puissions leur demander quelque grâce, ou qu'il faille

(1) Syst. théol., p. 108. Ceci fait crouler toutes les déclamations de certains protestants, surtout de Breckenridge, controverse citée.

» mettre notre confiance en elles, comme le faisaient autrefois » les païens, qui se confiaient à leurs idoles, mais bien parce » que l'honneur qu'on leur décerne s'adresse à leur prototype, » qu'elles représentent; de sorte que, par les images que nous » baisons, devant lesquelles nous nous découvrons, nous nous » agenouillons, nous adorons Jésus-Christ, et que nous véné- » rons les saints qu'elles nous représentent; » sess. XXV. Mais comme, parmi les ennemis des saintes images, il en est qui attaquaient les images elles-mêmes et qui les détruisaient, on leur a donné le nom d'*inconoclastes,* pendant qu'il en est d'autres qui en admettent l'usage pour orner les temples et comme monuments historiques, ne combattant que le culte et la vénération qu'on leur décerne; on appelle ces derniers *iconomaches :* tels sont les protestants modernes; il nous faut par conséquent venger la doctrine catholique des attaques des uns et des autres. Et pour que l'abondance des matières que nous avons ici à exposer ne soit pas un sujet de confusion, nous diviserons cette question en deux propositions : dans la première nous exposerons les preuves tirées de l'Ecriture; dans l'autre, celles tirées de la tradition catholique.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les saintes Ecritures prouvent que l'usage et la vénération des saintes images est licite et pieux.

Et d'abord, quant à l'usage des saintes images, il est constant qu'il était en vigueur, d'après l'ordre même de Dieu, sous l'Ancien-Testament, comme on le voit par ce qui est écrit au livre de l'Exod., XXV, 18, 19, puisque Dieu ordonna de fabriquer deux chérubins en or pour les placer aux deux extrémités de l'arche du témoignage : « Vous mettrez, dit-il, » aux deux extrémités de l'oracle ou du propitiatoire, deux » chérubins d'or battu. Un chérubin d'un côté, et un chérubin » de l'autre. » On lit aussi, au livre des Nombr., XXI, 8, que le Seigneur ordonna à Moïse de fabriquer un serpent d'airain et de le placer *comme un signe, pour que celui qui aurait été frappé, et qui le verrait, fût guéri,* comme on lit au même endroit. Mais notre Sauveur lui-même déclare que le serpent d'airain était l'image de Jésus-Christ sur la croix, car il dit, par la bouche de saint Jean, III, 14 : « Comme Moïse éleva le » serpent d'airain dans le désert, de même il faut que le Fils

» de l'homme soit élevé. » Or, si l'usage de l'ancienne figure fut licite et salutaire, et pourtant cette image n'était que la figure de la passion future du Christ, pourquoi l'image de Jésus-Christ mort sur la croix serait-elle illicite et nuisible?

Les mêmes saintes Ecritures nous démontrent tout aussi clairement que la vénération des mêmes images est licite et pieuse. Car l'arche, qui n'était que le symbole de la présence de Dieu, fut, de la part des anciens Hébreux, l'objet d'une grande vénération; on le voit entre autres par l'exemple de Josué, qui, comme il est écrit, Jos., VII, 6, « déchira ses vête- » ments et demeura prosterné en terre, lui et tous les vieillards » d'Israël, jusqu'au soir, devant l'arche du Seigneur. » David transporta, au milieu des supplications et du plus grand appareil religieux, cette même arche de la maison d'Abinadab, et ensuite de la maison d'Obed-Edom dans la cité de David, ainsi qu'il est écrit, II liv. Rois, c. 6. On voit même, par le Ps. 98, 5, que ce culte ne fut décerné à l'arche que sur l'ordre même de Dieu : « Exaltez le Seigneur notre Dieu et adorez » l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint. » Or, il est constant, d'après le I liv. Paral., XXVIII, 2, que ce mot *escabeau* désigne l'arche; David y disait de lui-même : « J'ai » songé à bâtir une maison où reposât l'arche de l'alliance du » Seigneur et l'escabeau des pieds de notre Dieu. » Il faut par conséquent dire, ou que l'usage et la vénération des images est une chose licite et pieuse, et que, dès lors, il n'y a là aucune superstition, ou que Dieu lui-même a prescrit et recommandé l'idolâtrie et la superstition; et, s'il est impie et absurde de penser cette dernière chose, c'est donc à tort et calomnieusement que les protestants *iconomaches* insultent chaque jour les catholiques en récriminant d'une manière inepte contre eux, et qu'ils les représentent comme des superstitieux et des idolâtres parce qu'ils honorent les images de Jésus-Christ, de la bienheureuse Vierge et des autres saints, pendant que Dieu commande, dans les saintes Ecritures, de rendre un culte semblable à l'arche et au propitiatoire (1). Il

(1) Il est vraiment déplorable qu'à une époque telle que la nôtre, où brillent les arts libéraux, les sciences et l'érudition sous tous ses aspects, et que vantent tant les protestants, il se trouve encore des hommes pour réchauffer, contre le culte catholique, les niaiseries usées d'idolâtrie, comme le font les ministres de Genève, dans le Catéchisme sur les principales controverses que nous avons avec l'Eglise romaine, 1821. Ce qui est plus étonnant encore, c'est que ces objections partent d'hommes qui rejettent les

est donc constant, d'après ce que nous venons de dire, que les saintes Ecritures nous apprennent que l'usage des saintes images et le culte qu'on leur rend est licite et pieux; ce que nous nous étions proposé de démontrer en premier lieu.

Objections.

Obj. 1. Dieu, Exod., XX, 4 suiv., prohibe formellement le culte et l'usage des images lorsqu'il dit : « Vous ne ferez » point d'images taillées, ni aucune représentation de tout ce » qui est en haut dans le ciel, ni de ce qui est en bas sur la » terre, ni de ce qui est dans les eaux sous la terre. Vous ne » les adorerez point et vous ne leur rendrez point de culte. » Donc, et l'usage et le culte des images saintes sont contraires à la loi. 2. Certes, si l'usage est un bon interprète des lois, comme la synagogue et les anciens docteurs des Juifs rejetèrent, en vertu de ce précepte, l'usage et la vénération de quelque image que ce soit, il ne peut plus y avoir à douter sur le sens de ce premier précepte du décalogue. 3. C'est réellement dans ce sens que l'ont entendu tous les Pères des premiers siècles, tels que Clément d'Alex., liv. V, Strom.; Tertullien, liv. des Spect., c. 13, et liv. de l'Idolâtrie, c. 3; Justin, Dialog. avec Tryphon; Origène, l. IV, cont. Celse. Voy. les témoignages de chacun de ces Pères, objectés par Dallæus et par plusieurs autres après lui, dans Noël Alex., diss. 5, sur le VIII[e] siècle; voyez-les aussi dans Pét., liv. XV, de l'Incarn., c. 6. 4. Vu surtout que l'on peut appliquer aux images et aux statues des chrétiens tout ce que les Pères reprochaient, de concert avec les prophètes, aux idoles des païens, savoir, qu'elles étaient de la même matière que les vases dont on se sert communément, qu'elles étaient insensibles et dépourvues de raison, et qu'enfin elles servaient de repaires aux rats, que les hirondelles et les araignées y bâtissaient leurs nids. Donc :

Rép. 1. Donc les protestants, qui admettent au moins l'usage des saintes images et des statues, violent le premier précepte du décalogue; car les preuves que l'on met en avant condamnent tout aussi bien l'usage que la vénération des images. Que nos adversaires s'accordent avec eux-mêmes, c'est leur affaire!

mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la divinité de Jésus-Christ, du péché originel, ou de ceux qui ne professent que le pur déisme et le rationalisme.

Rép. 2. 1. *D.* Dieu a défendu toute espèce de représentation ou d'image taillée des faux dieux ou des choses que l'on peut prendre pour des dieux, *C.* absolument toute espèce d'images ou de représentation, *N.* C'est en effet ce que prouve 1. le contexte même, où on lit ce qui suit : « Je suis le Seigneur » votre Dieu..... Vous n'aurez point de dieux étrangers en » ma présence. Vous ne vous ferez point d'images taillées » ni aucune représentation..... Vous ne les adorerez point, » non plus que vous ne leur rendrez aucun culte souverain, » car je suis le Seigneur votre Dieu, le Dieu fort, le Dieu » jaloux, qui venge les crimes des pères sur les enfants jusqu'à » la troisième et la quatrième génération, dans tous ceux qui » me haïssent. » Il est donc évident qu'il ne s'agit ici que des images ou des sculptures qui reproduisaient les faux dieux, astres ou animaux, qu'honoraient en ce temps-là tous les peuples païens et surtout les Egyptiens et les Sabéens, espèces d'idolâtries auxquelles ce texte fait évidemment allusion (1).

(1) Si nous confirmions cette explication par l'autorité d'écrivains catholiques, nos adversaires la rejetteraient comme suspecte. Nous l'appuierons donc sur des autorités protestantes. Rosenmuller écrit sur ce passage ce qui suit, dans ses Scholies sur l'Anc.-Test. : « Le Dieu des Israélites voulut leur » montrer, par cette loi, qu'il n'approuvait pas la confusion des diverses » religions ni le culte des autres dieux, qu'il n'approuvait que le sien seul. » En vertu d'une superstition très-répandue alors, les hommes croyaient » qu'il leur était permis d'adorer non-seulement le Dieu du pays qu'ils habi» taient, mais encore les dieux des autres pays ; » et en parlant du v. 4, sur ces paroles : *Vous ne vous ferez point d'images taillées,* etc., ce même auteur écrit encore : « On comprend facilement que ce précepte ne prohibe pas » toute espèce d'images, comme l'ont prétendu certains interprètes, mais » seulement les images soit du vrai Dieu, soit de dieux étrangers, car il y » avait, dans le temple même, des images, celles des chérubins. » Voy. Michaëlis, Droit mosaïque, p. 5, § 250 ; Josèphe, Antiquités, l. III, c. 5, § 5. D'après la loi, il ne faut adorer la représentation d'aucun animal, et ce verset paraît surtout avoir trait au culte des animaux, qui était très-fréquent chez les Egyptiens. Philon embrasse dans quelques mots la triple idolâtrie des Egyptiens, dans son livre du *Décalogue,* etc. Enfin, voici ce qu'il dit sur le v. 5 : *Vous ne les adorerez pas,* etc. : « C'est-à-dire, vous ne leur rendrez aucun » culte, pour ne pas violer la loi. Dieu défendit de faire aucune image à » laquelle on rendît un culte, et non-seulement il défendit les inflexions de » corps, mais il prohiba même quelque culte que ce fût : Je suis Jéhovah, » ton Dieu, le Dieu qui tire vengeance de tous les crimes que l'on commet » contre lui. Il en est de lui comme d'un mari qui ne supporte pas de rival ; » il ne veut pas non plus de copartageant dans le culte qu'il exige des » hommes. C'est ce qu'il apprend aux Israélites, car non-seulement il com» mande de l'honorer, mais il veut qu'on l'honore seul, et il ne veut pas » qu'on lui associe les dieux étrangers, ou qu'on transporte *sur les représentations des dieux étrangers* une partie du culte qu'il exige ; » vol. II, Leipsig, 1822 ; voy. aussi Michaëlis, Droit mosaïque, p. 1, § 33.

Et le Seigneur voulait en éloigner son peuple. Il s'agit d'ailleurs ici d'un culte de latrie, d'un culte absolu qui n'a rien de commun avec le dogme catholique des images de Jésus-Christ et des saints, que l'on ne doit honorer que d'un culte relatif.

Ce qui le prouve, en second lieu, c'est que ces paroles ne constituent qu'un seul précepte d'honorer Dieu, à l'exclusion des dieux, quels qu'ils puissent être, et de leurs images; car autrement il y aurait onze commandements du décalogue au lieu de dix. Voy. Bellarm., liv. II, Béatif. et canonis. des saints, c. 7, n. 3 suiv.; Pét., de l'Incarn., liv. XV, c. 6, §§ 3 suiv.; ce qui fait qu'il ne faut pas confondre l'image *Eichona* avec l'*idole Eidolo,* ou effigie d'une chose qui n'existe pas. Il faut donc se défier ici de Robert-Etienne Scapula et des autres lexigraphes protestants. Au reste, pour en revenir à notre point de départ, les protestants eux-mêmes, au moins les luthériens, admettent avec nous que, dans la division de la loi, les trois premiers préceptes se rapportent à la première table, pendant que les sept derniers se rapportent à la seconde; ce qui fait que les vers. 3, 5 ne contiennent qu'un seul et même précepte.

C'est ce qui fait que l'effronté Breckenridge inspire un rire de pitié dans ses controverses avec Hughes, n. 4, pag. 35, et en maintes autres circonstances où il prétend que les auteurs du Catéchisme romain ont supprimé quelques paroles du *second,* comme il l'appelle avec *ses réformés,* précepte qui condamne les images et le culte qu'on leur rend. Dans toutes les éditions que j'ai pu consulter, j'y ai toujours trouvé toutes ces paroles. Au reste, ce sont des puérilités telles qu'elles méritent à peine qu'on en fasse mention. Cet agresseur effronté est au moins d'un siècle en arrière de la polémique présente; il montre qu'il est tout aussi peu instruit de la doctrine protestante que de la doctrine catholique.

3. C'est ce que prouve le fait même; en effet, si Dieu, par ce précepte, eût défendu toute image taillée ou toute représentation, il n'eût certes pas commandé de faire l'arche, non plus que les chérubins et le serpent d'airain; à bien plus forte raison n'eût-il pas permis à son peuple de se prosterner devant l'arche et de la transporter au milieu des supplications publiques.

Rép. 2. *D.* S'il était constant que cet usage, cette pratique

n'a jamais été interrompue, *C.* si cela n'est pas constant, s'il est même des documents qui établissent le contraire, *N.* Or, il est certain que les anciens Hébreux entendirent et appliquèrent tout autrement les paroles du décalogue qu'on nous objecte. S'il s'agit, en effet, de l'usage des images, nous en trouvons un magnifique exemple, III liv. Rois, VI, 7, dans les images que Salomon fit placer dans le temple du Seigneur, où il fit fabriquer des chérubins, des lions et des bœufs, des palmes et d'autres ornements. Et non-seulement Dieu ne condamna pas cette manière d'agir, mais il remplit même le temple de sa majesté et de sa gloire. Voy. Paral., VII, 1 suiv., où se trouve réfuté Flavius Josèphe, qui accuse Salomon, liv. VIII, Antiq., d'avoir violé la loi, parce qu'il fit placer des palmes, des lions et des bœufs dans le temple.

Et si nous parlons de la vénération, nous voyons comment se conduisirent Josué et les vieillards d'Israël, et David et le peuple tout entier. J'ai dit *les plus anciens Hébreux,* car nous ne nions pas que la synagogue, après le retour de la captivité de Babylone, n'ait été plus sévère sur ce point; mais on ne doit pas tant rapporter cela à la force même de la loi qu'au soin particulier qu'elle prit pour empêcher le peuple de tomber dans la superstition, ce qui lui fit sanctionner et sur ce point et sur plusieurs autres des règlements, afin de pourvoir plus sûrement à l'exécution de la loi; règlements que les rabbins ont appelés *le boulevard même de la loi.* C'est à cela, *V. G.* que se rapporte l'ordonnance qui prescrivait de n'infliger que trente-neuf coups lorsqu'on flagellait quelqu'un. Voy. Pétau, Incarn., l. XV, c. 6, §§ 6 suiv. Les Hébreux ne pensèrent pas toujours de la même manière sur le premier précepte du décalogue et sur l'usage des images. Selden démontre, dans son ouvrage intitulé : *du Droit de la nature et des gens,* d'après les lois des Juifs, liv. II, c. 6, que les Hébreux s'éloignèrent un peu de leur sévérité primitive.

Rép. 3. *D.* Les Pères que l'on nous cite parlent des idoles des païens et des représentations des faux dieux, *C.* d'une autre manière et dans le sens des catholiques, *N.* L'ensemble du contexte prouve, en effet, que ces écrivains parlaient de l'idolâtrie qu'ils combattaient, et par suite on voit, et par la matière dont ils traitent, et par le caractère des adversaires qu'ils combattaient, qu'il n'y a pas un seul mot, dans leurs écrits, contre la doctrine catholique, comme le prouvera plus

clairement encore ce que nous dirons plus loin. Et s'il en est quelques-uns parmi eux qui paraissent avoir cru que le premier précepte du décalogue prohibait réellement d'une manière complète l'usage des images, outre qu'ils ne furent pas d'accord avec eux-mêmes (1), nous répondons qu'ils parlaient des images de Dieu, ainsi que le pense Noël Alex., diss. 6 sur le huitième siècle, §§ 1, 7, et ceci ne paraît pas invraisemblable si on tient compte des temps où ils vivaient. Car, comme les païens d'alors étaient dans l'usage de façonner les images de leurs dieux, les Pères inclinèrent vers le parti contraire.

Rép. 4. *N.* Les Pères étaient autorisés à faire valoir ces raisons contre les païens, qui considéraient leurs idoles comme autant de dieux, ou qui leur attribuaient au moins une puissance divine. Il y a, en effet, entre cette croyance et la croyance des catholiques, la distance du ciel à la terre ; car ces derniers ne reconnaissent aux images aucune valeur intrinsèque, non plus qu'ils ne leur attribuent aucune puissance ; car autrement ils auraient pu faire les mêmes raisonnements contre l'arche, les chérubins, le serpent d'airain, puisque les rats pouvaient aussi s'y loger et les araignées y bâtir leurs nids.

PROPOSITION II.

Usage et vénération des saintes images établi par la tradition.

Et d'abord, que les images aient été en usage pendant les trois premiers siècles de l'Eglise, c'est ce qu'établissent d'une manière indubitable les monuments les plus anciens. Après les travaux de tant de savants qui se sont appliqués tout entiers à recueillir et à publier les antiquités chrétiennes, cet argument a acquis une telle évidence historique, que ceux qui en nient encore la force méritent plutôt d'être méprisés que d'être réfutés. Comme le nombre de ces monuments est presque infini, il nous suffira de les indiquer pour ne pas nous laisser entraîner à de trop grandes longueurs.

(1) Car Tertullien, qui avait soutenu, dans son livre sur l'Idolâtrie, c. 3 suiv., que Dieu proscrit, dans le décalogue, toute espèce d'image ou de représentation, répond, dans le II liv. cont. Marcion, c. 22, pour échapper à cette difficulté : Dieu avait donc prohibé ce qu'il avait commandé; que la loi ne prescrit pas absolument toute espèce d'images, mais bien seulement celles que l'on faisait pour l'honorer comme Dieu. Il faut en dire autant de Clément d'Alex. et des autres dont parle Pét., pass. cit.

1. C'est une chose certaine pour tous les archéologues, que les premiers chrétiens représentaient les mystères de la religion, sous des formes symboliques, à l'aide d'images. Clément d'Alex. parle des anneaux dont les chrétiens se servaient, et sur lesquels étaient imprimées les images d'un poisson ou d'une colombe, liv. III, Pédag., c. 11, t. I, p. 289, éd. cit. Voici ce que le P. Halloix dit de ce poisson dans son livre sur les hommes illustres du second siècle, p. 143 : « Clément, » parlant des anneaux des chrétiens qui étaient munis d'un » sceau, conseille d'y graver entre autres figures celle d'un » poisson, et je pense que c'est pour leur rappeler les eaux du » baptême, où, semblables à de petits poissons, ils ont reçu » une nouvelle vie en Jésus-Christ après celle du vieil » homme. » Tout le monde sait aussi que le ἰχθὺς était le symbole du nom chrétien, parce qu'il est composé des initiales des mots suivants : I. C. T. U. S. Voy. Tertull., liv. du Baptême, c. 1. Aringhi rapporte plusieurs monuments de ce genre dans son ouvrage que nous avons cité, surtout dans le l. III, qui est tout entier consacré à cela. C'est aussi ce que fait Buonarotti dans son liv. intit. *Observations sur les fragments de quelques vases anciens de verre,* Firenza 1716 ; ils ont en outre réuni les autres témoignages des anciens.

2. On rencontre encore les mêmes symboles sur les pierres, les lampes, les pierres précieuses, les peintures, les sarcophages, sur lesquels sont aussi reproduits les principaux faits de l'Ancien-Testament, et dont Mamachi a recueilli les plus importants après Bosio et Aringhi, Orig. et antiq. chrét., Rome 1751, liv. III, c. 1, §§ 3 et suiv. Quant aux symboles qui concernent le Nouveau-Testament, on en trouve très-fréquemment de remarquables dans les cimetières. Tels que l'image de Jésus-Christ assis au haut d'une montagne d'où découlent quatre fleuves ; l'image du même Sauveur portant une croix ou une verge ; on voit aussi souvent la même chose dans les mosaïques, sur lesquelles Bottarius a composé un savant écrit, intitulé *Sculptures et peintures extraites des cimetières de Rome,* Rome, 1737, 3 vol. in-folio. On rencontre aussi l'image de Jésus-Christ sous la figure du bon pasteur, qui paît ou qui porte sur ses épaules la brebis, sur les verrières, les lampes, les sarcophages, les murailles, les pierres précieuses, les calices ; outre les monuments qui contiennent ce symbole, recueillis par les auteurs que nous avons cités, Bol-

detti, Casalii et Ciampini en ont recueilli un grand nombre d'autres; Boldetti, ouv. cit., liv. II, c. 11 suiv.; Casalii, des Anciens rites chrétiens, Rome, 1647; Ciampini, les anciens monuments, Rome, 1690, p. I, c. 17 suiv. Tertullien fait en outre mention de cet usage; il dit dans son livre de la Pudicité, c. 7 : « Présentez-nous les peintures de vos calices, pour » voir si on y trouvera l'interprétation de ce troupeau, » et il dit encore, ibid., c. 10 : « Peut-être défendra-t-on le pasteur » que vous peignez sur les calices. »

3. A ces monuments se joignent les autres anciens monuments, qui nous apprennent les autres symboles, au moyen desquels les chrétiens des premiers siècles représentèrent Jésus-Christ et ses principales actions, la bienheureuse Vierge, les anges et les saints, de même que les figures des animaux, des plantes, des maisons, des navires, des ancres, des amphores et d'une foule de choses du même genre, sur lesquels ont longuement écrit, outre les auteurs que nous avons cités, Blanchini, dans ses savantes notes sur les Prolégomènes de la vie des RR. PP., d'Anastase le Bibliothécaire, 1723, t. II, c. 4, de même que, ib., opusc. 16 et ailleurs; et vol. III, opusc. 2; Fabretti, Inscrip. anc., Rome, 1699, c. 8, p. 545 suiv.; et Foggini, Voyage et apost. de saint Pierre à Rome, Florence, 1741, leç. 20, pag. 453 suiv.; et Marangoni, *des Objets des Gentils,* etc., c. 72, et une foule d'autres archéologues sacrés, qu'énumère en grand nombre Mamachi, ouv. cit., l. III, §§ 20 et suiv., et auxquels il faut ajouter ceux qui ont écrit depuis sur les anciens monuments de peinture et de sculpture; d'Agincourt, dans son ouv. cit. *de l'Histoire de l'art,* vol. IV, p. 69 et suiv., parle de plusieurs images qu'il a trouvées dans la Rome souterraine, et qui furent exécutées au temps de la première persécution. D'après le style de ces peintures, qu'il a comparées avec les images qu'il a aussi découvertes dans le tombeau de la famille des Nosoniens, ou d'Ovide, en dehors de la porte Pincia, il en conclut qu'elles remontent au deuxième siècle de l'ère chrétienne. Nous concluons de là, 1. que les images étaient déjà en usage dès le premier et le second siècle dans l'Eglise, et que, par conséquent, l'Eglise n'en a emprunté l'usage ni aux basilidiens ni aux gnostiques, comme l'ont follement prétendu quelques protestants modernes; mais, bien que cet usage est aussi ancien que l'Eglise; 2. que le culte des images, comme le fait observer le même auteur, a préservé

d'une ruine fatale les arts de la peinture et de la sculpture, que les protestants patronent tant aujourd'hui. Rome fut certes toujours le temple des arts. C'est aussi ce que dit Winckelmann, dont il sera question plus tard. Il est donc démontré que l'usage des images fut très-fréquent parmi les chrétiens des trois premiers siècles de l'Eglise.

De cet usage fréquent des images dans l'Eglise, pendant les trois premiers siècles, il nous est facile de conclure *leur vénération* dans cette même Eglise. Car, comme la vénération des images est relative à leurs prototypes, par le fait même que les chrétiens vénéraient les saints, ainsi que nous l'avons démontré, ils vénérèrent aussi leurs images. Il y a, en effet, tant de connexion entre ces choses-là, que l'une peut à peine exister sans l'autre, comme le prouve la manière même d'agir des protestants, qui détruisirent les images quand ils voulurent en abolir le culte.

Mais il y a une foule de monuments positifs qui constatent que le culte des images fut en vigueur pendant les trois premiers siècles de l'Eglise. Il est démontré, en effet, que parfois les païens accusèrent les chrétiens d'adorer les croix, comme si (d'après leurs principes) elles eussent contenu quelque chose de divin. Voici, en effet, ce que dit le païen Cæcilius, cité par Minutius-Félix, dans Octave : « Et le chrétien décerne un » culte religieux à un homme qui a été puni, pour crime, du » dernier supplice; il honore aussi la croix, qui est un objet » de supplice; il dresse des autels à des hommes coupables et » perdus de crimes; au point que les chrétiens adorent ce » qu'ils méritent; » Biblioth. PP., § 9, éd. Ven., t. II, p. 386; il dit encore : « Votre partage, ce sont les menaces, les sup- » plices, les tourments, les croix, *non pas pour les adorer,* » mais pour les subir, » ib., § 12, p. 387. C'est aussi ce que leur objectait Julien, cité par saint Cyrille, liv. VI, contre ce même Julien, disant : « Vous adorez le bois de la croix, vous » en formez le signe sur vos fronts, vous la sculptez sur les » linteaux de vos portes. » C'est aussi ce que faisait Celse, cité par Origène, liv. II, n. 47, d'où il découle, de plus, que les païens pensaient que les chrétiens adoraient tous ceux qui mouraient sur la croix, comme le font observer à cette occasion les éditeurs bénédictins. Il est par conséquent évident que les croix furent en usage chez les chrétiens dès les premiers temps de l'Eglise; et comme les païens en eurent connais-

sance, ils prétendirent que les chrétiens plaçaient les croix au nombre des dieux.

Ce que nous venons de dire de la croix peut de même se dire des autres images, que vénèrent aussi les anciens chrétiens, comme le prouve, outre les monuments que nous avons rapportés, l'usage où l'on était de les placer dans les églises, dans les oratoires, dans les cimetières, et de les y conserver. On voit encore, dans le cimetière de Prétextat, un ancien oratoire peint, où l'on célébrait les saints mystères; on y voit peinte, à la voûte, l'image du Sauveur; on trouve la même chose dans les cimetières de Callixte, de sainte Agnès, de Priscille et des saints Pierre et Marcellin, sur la voie Lavinienne. C'est aussi ce que prouvent les verrières, sur lesquelles on voit, dès le troisième siècle, l'image de la bienheureuse Vierge avec l'enfant Jésus, couronnés de *nimbes* ou d'auréoles; et c'est là la marque du culte ou de l'honneur que les premiers chrétiens rendaient aux images de la bienheureuse Vierge. Ant.-Marie Lupi, S. J., décrit une verrière trouvée dans le cimetière de Callixte, encore empreinte de sang, et où l'on voit l'image de la bienheureuse Vierge assise sur un trône élevé, et tenant l'enfant Jésus sur ses genoux; près de l'enfant Jésus se tient un diacre avec un éventail. Or, la tête de l'enfant est entourée, comme celle de la bienheureuse Vierge, d'un nimbe, et c'était là le signe de la vénération spéciale que les premiers chrétiens avaient pour Jésus-Christ et pour sa mère. Les païens se servaient aussi du nimbe pour orner leurs divinités; plus tard on l'appliqua aux images des empereurs après leur apothéose. Quant aux images dont les têtes sont enveloppées de rayons orbiculaires, de croissants ou de corolles, outre J. Nicolaï, diss. sur les *nimbes,* Buonarruoti en a longuement parlé dans ses *Observations sur un fragment de verre,* p. 65 suiv., ainsi que Ciampini, *Anciens monuments,* c. 14. Or, Lupi démontre que ce fragment ne peut se rapporter qu'au temps de la persécution de Dioclétien, et même de celle de Dèce et de Valérien, qui est antérieure; Boldetti cite, liv. I, c. 39, plusieurs autres verrières où l'on voit les images du Sauveur et des saints ornées de nimbes. D'après ces monuments, donc, et une foule d'autres que nous pourrions citer, il est constant que l'usage et la vénération ou le culte des images est de la plus haute antiquité, et qu'il existait dans l'Eglise dès les temps apostoliques.

Nous sommes enfin conduits, nous sommes même poussés à admettre cette vénération des saintes images. Il est impossible, en effet, que nous ne soyons pas affectés diversement envers les images ou les statues qui nous représentent leur prototype, suivant que nous aimons ou que nous haïssons, que nous estimons ou que nous méprisons ces prototypes, et que nous manifestions ces sentiments intérieurs. Aussi est-il admis que quand nous voulons manifester notre amour ou notre haine envers quelqu'un, nous honorions ou nous détruisions ses images et ses statues, comme le prouve une expérience quotidienne. C'est pourquoi, si, de l'aveu de nos adversaires, nous pouvons rendre des honneurs purement civils aux statues et aux images des princes, des savants et de ceux qui ont bien mérité de la patrie, pour un motif civil, littéraire, ou naturel et moral quelconque, pourquoi ne pourrions-nous pas, pour un motif religieux, vénérer religieusement les images et les statues de Jésus-Christ et des saints, et manifester extérieurement cette vénération? Il est une raison spéciale qui milite en faveur de cette vénération religieuse; c'est que, étant pourvus de sens, nous sommes naturellement organisés de telle façon que les images qui tombent sous nos sens nous excitent davantage à la dévotion et aux pratiques religieuses. Car, de même que les images déshonnêtes produisent sur nous de fâcheuses impressions, de même les images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge ou des saints réchauffent en nous les mouvements pieux de l'âme. Vouloir par conséquent rejeter toutes les images saintes et anéantir le culte qui leur est dû, ce serait vouloir ôter au feu sacré son aliment et le complètement éteindre.

Pour obvier à toutes les difficultés qu'on pourrait nous faire, nous observerons avec Pétau, 1. que les images n'appartiennent point à l'essence de la religion, et que, de leur nature, elles ne sont point du nombre des choses absolument nécessaires au salut, et que, par conséquent, il est au pouvoir de l'Eglise de les admettre ou de les rejeter, selon qu'elle le jugera convenable ou non, comme sont les choses dites de *droit positif*. C'est ce qui fait que nous voyons les anciens les admettre ou les rejeter parfois, suivant les circonstances des personnes et des temps. 2. Ce que nous avons dit des images et de leur culte considérés *in se*, on peut aussi le dire du rite ou des significations extérieures de ce même culte,

puisque tout cela est de discipline, et du domaine du gouvernement de l'Eglise, qui peut en modérer l'usage suivant qu'il lui paraîtra plus avantageux (1). Certes, nous avons vu que l'Eglise permettait, dans certains temps, ce qu'elle avait prohibé en d'autres, tout en conservant la chose elle-même.

Objections.

I. *Obj.* 1. Les anciens Pères reprochent aux païens le culte des images; donc les chrétiens ne les honoraient pas; autrement les païens auraient pu facilement rétorquer leurs arguments. 2. Ajoutez à cela que les païens faisaient un crime aux chrétiens « de n'avoir pas d'images des dieux, » ainsi que le rapporte Minutius-Félix dans Octave; Celse faisait la même objection, au rapport d'Origène, liv. III, n. 17. 3. Les apologistes chrétiens ne le niaient pas, puisqu'ils disaient 4. qu'ils n'adoraient pas même la croix, non plus qu'aucune autre image des dieux; aussi, 5. dans le recensement des instruments ou du mobilier des églises, pendant les quatre premiers siècles, n'est-il fait aucune mention des images. Tel Dallæus, liv. *des Images;* voy. Noël Alexand., diss. 6, sur le huitième siècle. Donc :

Rép. 1. *D. conséq.* Les chrétiens n'honoraient pas les simulacres ou plutôt les images (2) du même culte, et de la même

(1) Si Beausobre eût fait attention à cela, il se fût bien gardé de dire ce qu'on lit liv. II, Hist. cit., c. 4, § 6, où, après avoir cité les paroles du concile de Nicée II : « Il fait intervenir (Leucus Carinus) Lycomède couronnant » l'image de l'Apôtre, comme les Grecs couronnaient leurs idoles, » puis il ajoute : « Et si cela est vrai, il faut que le Saint-Esprit ait abandonné, dans » cet endroit, le sacré concile à son esprit particulier; car, depuis ce temps-là, » rien n'a été plus catholique que la coutume de couronner les images. » Voy. les notes de Chrétien Lupi sur ce passage, Diss. sur le septième concile, sess. V, où il dit entre autres choses : « L'extinction du paganisme fit » disparaître l'offense et le scandale, et le rite de couronner, d'impie et de » païen, devint pieux, religieux et chrétien. » Œuv. éd. Ven., 1724, fol., t. III, p. 243. J'ajouterai qu'il ne s'agit point ici d'une définition du concile, mais seulement des paroles prononcées par le seul moine Jean. Voici comment Beausobre abuse de la bonne foi de ses lecteurs.

(2) Quoique en soi ce soit la même chose d'avoir et de vénérer des images et des figures taillées, il ne faut cependant pas confondre ces deux choses. L'usage des saintes images fut en effet très-général dès les premiers siècles, ainsi que nous l'avons vu, pendant que celui des figures taillées fut très-rare, au point qu'on en trouve à peine quelques traces. Eusèbe fait, il est vrai, mention, Hist. eccl., l. VII, c. 18, d'une statue qu'une femme, qui avait été guérie d'un flux de sang, avait érigée à Notre-Seigneur Jésus-Christ à Panéade. Néanmoins l'usage en fut rare dans l'Eglise. Ce qui fait que les Grecs ont à peine quelques statues dans leurs églises, pendant qu'ils ont et qu'ils ho-

manière que les honoraient les païens, *C.* ils ne les honoraient d'aucune façon. *Je dist. encore,* dans certaines provinces, *C.* nulle part, *N.* La vénération ou le culte des saintes images, tel qu'il se pratique parmi les chrétiens, peut être regardé comme nul, si on le compare au culte que les païens rendaient à leurs idoles. Les païens rendaient à leurs idoles un culte absolu et suprême, entouré d'une grande pompe; pendant que les chrétiens, surtout en ce temps-là, pour ne pas paraître imiter les Gentils, s'abstenaient de toute espèce de pompe et de cérémonies extérieures. Ils n'avaient d'images que pour se rappeler des prototypes qu'ils honoraient, et cela *in ordine ad Deum.* Comme le monothéisme était la base fondamentale de la religion tout entière, tout le reste n'était qu'accessoire, et on en usait avec discrétion, suivant que les circonstances le demandaient; il y avait même des circonstances où on n'en usait pas du tout, pour ne pas exciter les récriminations, ou ne pas exposer à retomber dans la superstition, de laquelle on était à peine sorti par l'abjuration du paganisme. Voy. Pétau, pass. cit. C'est ce qui fait que les païens ne pouvaient pas rétorquer contre les chrétiens ce que ceux-ci leur reprochaient relativement au culte des idoles.

Rép. 2. *D.* Ils leur reprochaient de n'avoir pas d'images à eux connues, *C.* de n'en avoir aucune, *N.* Car nous avons vu que les chrétiens gardaient des images dans les cryptes, les cimetières, dans les oratoires, et qu'ils prenaient les plus grandes précautions pour que les païens n'en eussent aucune connaissance. C'est pour cela que Cæcilius demande à Octave « pourquoi les chrétiens mettent tant de soins à cacher et à » dérober aux regards tout ce qu'ils honorent d'un culte, » quand ce qui est honnête ne redoute pas la publicité, pendant » qu'il n'y a que le crime qui se cache. »

Ajouterai-je que cette interrogation n'atteint pas plus l'usage des images que celui des autels et des temples; voici, en effet, comment s'exprime Cæcilius, l. c. : « Pourquoi n'ont-ils pas

norent les images comme on le fait chez les Latins. Il n'est donc pas étonnant de voir les païens reprocher aux chrétiens de n'avoir pas de *statues,* et les chrétiens ne pas le nier; mais il n'en est pas question pour les images. Au reste, l'illustre Winckelmann, Histoire de l'art ancien, *Prato,* 1832, tom. III, c. 2, § 25, cite avec éloge la statue en marbre du mart. saint Hippolyte, qui est représenté assis, et qui se trouve à la biblioth. du Vatic. Il pense qu'elle a été faite au temps de l'empereur Alexandre Sévère. Vignol en parle aussi, et Blanchini en donne une gravure dans l'éd. d'Anastase, t. II, p. 159 suiv.

» d'autels? Pourquoi n'ont-ils pas de temples? Pourquoi » n'ont-ils pas d'images des dieux? » Pourtant nos adversaires ne portent pas leurs prétentions jusque-là.

Rép. 3. *D.* Pour la même raison qu'ils n'ont pas nié qu'ils n'avaient pas d'autels et de temples, *C.* pour une autre raison ou dans un autre sens, *N.* Car il est on ne peut plus certain que les premiers fidèles eurent et des temples et des autels, ainsi que l'attestent des documents innombrables de l'époque (1); cependant, comme les apologistes répondaient à la pensée même des païens, et qu'ils ne voulaient pas leur dévoiler les mystères chrétiens, ils se contentaient de ne pas nier ce que les païens leur opposaient. Or, ce qui a été dit des autels et des saints temples, on peut aussi le dire des images, vu qu'ils agirent à leur égard de la même manière, puisqu'il n'est pas moins certain, d'après les preuves que nous en avons données, que les chrétiens en eurent, même dans les lieux saints, ainsi que nous l'avons établi.

Rép. 4. *D.* Ils professaient qu'ils n'adoraient ni la croix ni quelque autre image taillée que ce fût, dans le sens des adver-

(1) Voy. Ciampini, Anciens monuments; il consacre tout son dix-huitième chapitre à dresser le catalogue des églises qui furent bâties pendant les persécutions. Je conviens que tout ce que cet auteur dit n'est pas frappé au coin d'une sévère critique; il est cependant des choses qui paraissent assez solidement établies. Sans nous attacher à ce catalogue, qui est moins sûr, il est indubitable que dans les premiers siècles, avant la persécution de Dioclétien, les chrétiens avaient partout des temples ou des églises. Origène, Traité 28e, sur saint Matth., n. 38, dit que de son temps les *persécuteurs brûlèrent les églises.* Il parle aussi, hom. 10, n. 3, sur Jésus Nave, de la *Décoration des églises et des autels.* Il fait aussi mention des églises, hom. 11, sur les Nombres. Arnobe, liv. IV, contre les Gentils, vers la fin, se plaint amèrement de ce que les *édifices où les chrétiens se réunissaient pour prier le Dieu souverain sont cruellement détruits.* Lactance, liv. V, n. 3, rapporte que le temple que l'on avait élevé à Dieu, à Nicomédie, a été ruiné; ib., n. 11, il parle d'une église qui fut brûlée dans une ville de Phrygie, par l'ordre du gouverneur. Eusèbe, Hist. eccl., l. VIII, c. 13, et Lactance, liv. cit., Mort des pers., c 13, enseignent formellement qu'il existait des églises dans les Gaules avant la persécution de Dioclétien. Optat de Milève, l. II, p. 42, fait mention de quarante *basiliques* que l'on voyait à Rome avant cette même persécution; il fait aussi mention des églises qui existaient alors en Afrique. Vospicus cite, dans la Vie de l'empereur Aurélien, une lettre de cet empereur où il est fait mention des églises des chrétiens; nous nous bornerons à ces citations, sans nous arrêter à celles que nous pourrions tirer de Tertull., Idol., ch. 7, et Contre Valent., c. 2; de saint Cyprien, qui, lett. 55 à 59 à Cornel., oppose l'Eglise au Capitole, et l'autel du Seigneur à l'autel des idoles. Voy. édit. Bénéd., notes sur Origène, liv. VIII, Cont. Celse, n. 17; Nardini, Rome anc., liv. VIII, c. 11, reg. 14, p. 415. Il démontre, en outre, que les chrétiens eurent à Rome des églises et des temples publics, même avant Alex. Sévère

saires, *C.* d'aucune manière, *N.* Car on voit, par le contexte même, qu'ils ont affirmé qu'ils n'adoraient pas les croix, dans le sens qu'ils ne les regardaient pas comme des dieux, ou comme renfermant quelque partie de la divinité. Voici les paroles d'Octave, rapportées par Minutius-Félix : « Nous » n'adorons pas les croix, dit-il, non plus que nous ne les » invoquons. Pour vous, qui consacrez des dieux de bois, » peut-être adorez-vous les croix de bois comme des parties » de vos dieux (1). » Octave ne nie ici qu'une chose, savoir, que les chrétiens adorent les croix comme les païens adoraient leurs idoles; quant au reste, il ne le nie pas, il le passe seulement sous silence. C'est aussi ce qui découle de l'apologie de Tertullien, où il se moque des païens, qui faisaient d'une bûche informe une déesse, savoir, Pallas d'Attique, ou Cérès de Farréa, et qu'ils adoraient, par suite, à la place de Dieu : « Pour nous, dit-il, si, par hasard, nous l'adorons, nous ado- » rons Dieu tout entier (2); » comme s'il disait : Si nous adorons la croix comme un Dieu, ainsi que vous le prétendez, ce qui est faux, ce n'est pas un pieu informe (comme l'était Pallas d'Attique, ou Cérès de Farréa), qui n'est qu'une partie de la croix, mais la croix tout entière, et par conséquent nous adorons un Dieu tout entier.

Rép. 5. *D.* Dans les églises particulières dont on a conservé l'énumération du mobilier, *C.* dans absolument aucune, *N.* Car cette assertion est contraire à un fait clairement démontré. Il put en effet se faire que, dans les provinces où se trouvaient ces églises, les circonstances ne permissent pas d'introduire encore l'usage des images dans les églises, comme cela se pratiquait, ainsi que nous l'avons vu, dans les autres provinces. Que l'on se rappelle les observations que nous avons faites en concluant la démonstration de cette proposition.

Il y a cependant un grand nombre de monuments qui nous attestent, d'une manière positive, qu'on était dans l'usage, en ce temps-là, de suspendre des images dans les églises. Outre ce que nous avons dit des oratoires qui existaient à Rome, dans les cimetières, et où l'on trouve toujours les images ou de Jésus-Christ, ou des apôtres et des autres saints martyrs,

(1) § 29. Voy. la note de Galland sur ce passage. Voy. aussi le Journal des savants ital., t. XXVII, p. 391 suiv.; Trombell., du Culte des saints, tom. II, p. III, p. 373.

(2) C. 16. Voyez, à l'occasion de ce passage, La Çerda.

tout le monde connaît ce que saint Basile écrit à Julien l'Apostat sur les images, lett. 340 : « C'est pourquoi j'honore les traits » de leurs images (des saints), et je les baise avec empresse- » ment, puisqu'elles nous ont été transmises par les saints » apôtres, qu'elles n'ont point été prohibées, et que même, qui » plus est, elles sont *peintes dans toutes nos églises;* » œuv. éd. Bénéd., t. III, p. 463. Voy. aussi Homél. sur les quarante mart., n. 2, ib., t. II, p. 149. C'est ce qui fait qu'au VIIe concile, act. 4, Grégoire, évêque de Pessinunte, cite avec éloge ces paroles d'Isidore de Péluze : *Il n'y a pas de temple qui ne soit couronné par une image.* On en trouvera plusieurs exemples dans J. Grancolas, ouv. int. *les Anciennes liturgies,* t. II, I part., p. 62 et suiv.

II. *Obj.* 1. Les Pères firent un crime aux hérétiques gnostiques et carpocratiens de vénérer les images, tels que Irénée, liv. I, c. 25, n. 7, éd. Mass.; Epiphane, hérés. 27, et Augustin, l. des Hérés., c. 7. 2. Aussi le concile d'Elvire définit-il ainsi la question, can. 36 : « Nous avons décidé qu'il » ne devait point y avoir de peintures dans les églises, de » peur qu'on ne peigne sur les murs ce qu'on honore et qu'on » adore ; » 3. Eusèbe dit aussi qu'il n'est pas permis de peindre l'image de Jésus-Christ, lett. à Constance-Auguste. 4. Quant à saint Epiphane, il déchira, dans l'église d'Anablat, « un » voile qui pendait au-dessus des portes de l'église, et sur » lequel était peinte comme l'image de Jésus-Christ ou de » quelque saint..... contre l'autorité des Ecritures; » lett. à Jean, évêque de Jérusalem, œuv. édit. Pét., t. II, p. 317. 5. C'est pour cela que, quoique saint Grégoire-le-Grand, dans ses lettres à Sérénus, le blâme d'avoir brisé les images, il loue néanmoins « le zèle qu'il déploie pour qu'on n'adore » pas les œuvres des mains des hommes; » lett. 105, liv. IX, indict. 2, édit. Bénéd. Donc :

Rép. 1. *D.* Les Pères firent un crime aux hérétiques de vénérer leurs images et de s'en servir, parce que le sens dans lequel ils les vénéraient était superstitieux et tout différent de celui dans lequel l'Eglise les vénère, *C.* de la vénération en elle-même, *N.* Car, au témoignage de saint Epiphane, les hérétiques dont il s'agit honoraient leurs images par des sacrifices, ce qui est assurément un crime d'idolâtrie, et, en outre, ils joignaient aux images de Jésus-Christ et des apôtres les images d'Homère, de Pythagore et des autres célébrités pro-

fanes (1). Les catholiques, eux, sont loin de se livrer à de telles pratiques.

Rép. 2. *D.* Le concile d'Elvire défendit de faire des peintures dans les églises en raison des circonstances, *C.* il le défendit parce qu'il les regardait comme prohibées, *N.* Nous avons laissé passer le premier membre de l'objection, parce que les critiques ne sont pas encore complètement d'accord sur ce que le concile défend par ce canon; les uns pensent d'une manière, les autres pensent de l'autre (2). Au reste, comme l'église d'Espagne était sous les coups d'une violente persécution, les Pères de ce concile pensèrent qu'il fallait prendre ce parti, que semblait exiger la dure condition des chrétiens.

Rép. 3. *N.* Car la lettre adressée à Constance, que l'on cite

(1) Hérés. 27, n. 6, éd. Pét. Voici ses paroles : « S'ils possèdent en secret » quelques images de ce genre (de Jésus-Christ), ils en ont aussi de quelques » philosophes, tels que Pythagore, Platon, Aristote et autres, qu'ils con» fondent avec celles de Jésus-Christ, *et ils les adorent toutes, et ils leur » rendent le même culte que les païens... Or, quels sont les rites des Gentils, » si ce n'est les sacrifices et autres cérémonies semblables?* » Il est donc évident qu'il s'agit ici, selon leur langage, d'une idolâtrie formelle. Saint Irénée se sert presque des mêmes expressions, l. c.; on peut consulter, à cette occasion, les notes de Feuardent, qui défend le sens de saint Irénée contre Calvin et Bèze, et qui démontre que le culte des images était en usage dans l'Eglise pendant les trois premiers siècles. Théodoret rapporte la même chose, l. VII, Fabl. des hérét.; il compte, en outre, parmi les images que les carpocratiens adoraient, les statues de Simon le Magicien, les figures de Jupiter et d'Hélène, sous les traits de Minerve; saint Augustin y ajoute les images de Paul et d'Homère.

(2) Le savant card. de Aguirre les énumère dans sa grande Collection de tous les conciles d'Espagne, Rome, 1693, t. I, p. 562 suiv. Il y démontre nettement qu'il s'agit, dans ce canon, des images de Dieu, que l'on ne peut certes pas peindre tel qu'il est en lui-même. C'est ce qu'avait déjà fait le docte Albaspin, dans ses notes sur ce canon, à la suite des œuvres d'Optat, p. 208. C'est ce que l'on voit par les paroles mêmes du canon, lorsque les Pères du concile expliquent pourquoi on ne doit pas peindre d'images sur les murs; « c'est pour que *ce qui est honoré et adoré* ne soit pas peint sur les murs. » Il est évident qu'il s'agit ici de ce à quoi on décerne un culte de latrie, savoir, de Dieu. J'ajoute que les hérétiques font preuve de sottise lorsqu'ils nous objectent avec tant de confiance ce canon, sans remarquer que s'il s'agissait des images des saints, comme ils le prétendent, ce serait une preuve frappante que le culte des images était alors en vigueur, ce que pourtant ils nient. Et s'ils admettent que ce canon ne prohibe que les images de Dieu, par le fait même leur objection tombe, puisque tous les catholiques reconnaissaient qu'on ne peut pas peindre Dieu tel qu'il est, savoir, en tant qu'il est immense, invisible, incirconscrit. Mais voy. de Aguirre sur ce canon. Pourtant à peine se trouve-t-il, parmi les protestants modernes, quelqu'un qui ne cite pas ce canon comme contraire à la doctrine catholique. Nous parlerons bientôt des images symboliques de Dieu et de la Trinité.

comme l'œuvre d'Eusèbe, n'est pas de lui. Voy. Pét., l. XV, de l'Incarn. c. 15, § 9.

Rép. 4. *D.* C'était à cause de l'esprit peu cultivé des habitants d'Anablate, pour lesquels les images pouvaient être dangereuses, qu'il dit, indirectement et dans ce sens, que l'usage des images était contraire à l'autorité, *C.* en soi et directement, *N.* Comme nous ne connaissons pas toutes les circonstances de ce fait, il nous est difficile d'en juger sainement. Peut-être n'était-on pas dans l'usage, en Chypre, de placer des images dans les églises, comme cela se pratiquait dans les églises du Pont, de la Cappadoce, d'Antioche et de Constantinople, comme l'attestent saint Grégoire de Nysse (1), saint Basile (2), saint Chysostôme (3), avec lesquels saint Epiphane était uni de communion. Il en est même plusieurs qui imputent ce fait à faute à saint Epiphane, si toutefois cela est vrai, car il en est un grand nombre qui le nient; voy. Bellarm., pass. cit. Au reste, les novateurs que nous combattons ici retiendraient eux-mêmes des images dans leurs temples contre l'autorité de l'Ecriture, ce qu'ils n'admettent certes pas.

Rép. 5. *D.* D'un culte superstitieux et absolu, *C.* relatif et tel que l'admet l'Eglise, *N.* Telle est sa pensée, d'après ce qu'il écrit à Secondin : « Pour nous, dit-il, nous ne nous prosternons pas devant cette image (de Jésus-Christ) comme » devant la divinité; cette image nous rappelle qu'il est né, » qu'il a souffert et qu'il est assis maintenant sur son trône. » Liv. IX, lett. 52, indict. 2, éd. Bénéd.

III. *Obj.* 1. Le savant auteur des livres carolins résista au décret du IIe concile de Nicée, qui décréta le culte des images; ce décret fut aussi rejeté par le concile de Francfort, où se trouvaient des évêques de presque tout l'Occident; il le fut enfin par l'assemblée de Paris. Donc, l'église d'Occident n'admit jamais le décret du concile de Nicée. 2. Et c'est avec raison qu'il en est ainsi, car les catholiques, en adorant les images, se prosternent devant le bois et la toile; ils invoquent les créatures et demandent aux serviteurs de Dieu,

(1) Serm. sur saint Théodore, œuvr. édit. Paris, 1615, t. II, p. 1011, où il traite des images des martyrs que l'on met dans les églises.

(2) L. cit., lett. à Julien, où il confesse qu'il vénère les images comme étant transmises par les apôtres.

(3) Panégyrique de Mélèse, œuv. éd. Bénéd., t. II, p. 519.

et non à Dieu lui-même, le secours dont ils ont besoin (1). Donc :

Rép. 1. *D.* L'auteur des livres carolins, le concile de Francfort et l'assemblée de Paris s'opposèrent au décret du concile de Nicée, à la suite d'une erreur de fait, *C.* en tant qu'il décréta le culte qui leur est dû, *N.* Car, autant l'auteur des livres carolins que les deux conciles, ils sont tombés dans une erreur de fait; et d'abord ils y sont tombés en ce qu'ils pensèrent à tort que le concile de Nicée n'avait pas été approuvé par le pape Adrien, et ensuite parce qu'ils pensèrent à tort que le concile avait décrété qu'il fallait rendre aux images la même « adoration, ou le culte de latrie » que l'on rend à la très-sainte Trinité, tel que le portait l'ancienne version barbare de ce même concile. Mais dès que par la suite on eut découvert cette double erreur, les chrétiens des Gaules et de la Germanie admirent le décret du concile de Nicée. Voy. Noël Alex., diss. c., §§ 7, 8, 9, 10.

Pour ce qui est en particulier de l'auteur des livres carolins et de l'assemblée de Paris, il en est qui pensent, avec Pétau, qu'ils ont réellement erré sur le culte lui-même, et qu'ils ont marché dans une voie intermédiaire entre le dogme de Nicée et l'erreur des iconoclastes, pass. cit., c. 16, § 11. Pour ce qui est des livres carolins, on peut consulter Trombellius, diss. 10. Il en est d'autres qui pensent, avec Noël Alexandre, que les Gaulois ne s'écartèrent pas de la véritable croyance relativement à la vénération des images, et qu'ils ne se trompèrent que sur le mode d'adoration prescrit par le concile de Nicée, comme nous l'avons dit. Ce dernier sentiment paraît bien plus vraisemblable.

Rép. 2. *D.* Les catholiques se prosternent devant le bois et la toile en tant qu'ils représentent des prototypes, *C.* devant le bois et la toile considérés en eux-mêmes, *N.* Car, autrement, lorsque Josué et les vieillards se prosternèrent devant l'arche, ils se fussent prosternés devant le bois. Lorsque quelqu'un

(1) Tel Cellerier, ouvr. intitulé Sermon sur l'excellence du culte réformé, Genève, 1819, où il dit, entre autres choses : « Dans le culte catholique, les » chrétiens se prosternent devant le bois et la toile, ils invoquent les créa- » tures. Ç'est des serviteurs, et non du maître, qu'ils attendent du secours. » Or, c'est avec le plus grand bonheur que nous avons appris que Cellerier avait abjuré ses erreurs avant de mourir, et qu'il avait embrassé la foi catholique. Plût à Dieu que Breckenridge, qui fait les mêmes objections que lui, marchât sur ses traces!

manifeste extérieurement sa joie devant le portrait de sa mère ou de son épouse, il la manifesterait devant une toile. Celui qui cracha sur la statue de Théodose eût craché sur une pierre, et les habitants d'Antioche et de Thessalonique, qui brisèrent les statues de ce prince, n'eussent renversé et brisé que des pierres.

IV. *Obj.* Bien que le culte des images soit relatif, il ne laisse pas que d'être superstitieux. 1. Car les païens ne rendaient aux images et aux statues des dieux qu'un culte relatif, comme nous l'attestent leurs propres témoignages rapportés par saint Augustin, explic. du Ps. 113, et par le fait lui-même, puisqu'ils multipliaient les idoles sans multiplier pour cela les dieux ; et d'ailleurs ils n'étaient pas assez insensés pour regarder le bois et la pierre comme des dieux. Les Pères, néanmoins, les accusaient d'idolâtrie. 2. Il faut donc penser que les catholiques, eux aussi, sont coupables d'idolâtrie, puisqu'ils reconnaissent, quoiqu'ils n'admetttent pas que les images et les statues soient des dieux, dans ces images une certaine excellence qui fait qu'ils en honorent une plutôt que l'autre, et qu'ils font de longs pèlerinages pour en aller visiter quelques-unes, bien que peut-être ils en aient de plus belles chez eux ; ils les couvrent de voiles, ils imaginent des miracles, et ils se livrent à une foule de pratiques de ce genre, qui indiquent une honteuse superstition. Donc :

Rép. 1. *N. A.* Quant à la première preuve, *D.* quelques-uns, sans que pour cela ils fussent exempts d'idolâtrie, *C.* les païens en général, ou la multitude, *N.* En effet, outre l'autorité des Ecritures, l'antiquité sacrée et profane nous fournit d'innombrables documents qui attestent que tous les païens, quoique l'on puisse penser de certains individus en particulier, ont admis, dans les idoles, ou autant de dieux, ou au moins une puissance résidant dans ces mêmes idoles. Aussi résulte-t-il de ces mêmes documents qu'il est constant que les païens rendirent aux idoles un culte absolu ou latreutique, ainsi que nous l'avons prouvé. Mais, comme il est encore quelques protestants qui appuient sur cette difficulté, nous allons citer ce qu'écrit sur ce point Leibnitz : « Mais bien que, dit-il, d'après » le langage généralement usité, on dise que l'on honore une » image, on n'honore pourtant réellement pas une chose » inanimée et incapable d'honneur ; c'est le prototype que l'on » honore devant l'image ou par l'image, comme l'explique le

» concile (de Trente), en parlant du culte des images; et
» c'est, je pense, dans ce sens que les scholastiques ont sou-
» tenu que l'on adore d'un culte suprême de latrie l'image de
» Jésus-Christ, culte que l'on rend à Jésus-Christ lui-même
» en tant que Dieu. En effet, l'acte que l'on appelle adoration
» de l'image, c'est réellement l'adoration de Jésus-Christ lui-
» même, et cet acte d'adoration est produit à l'occasion et par
» la vue de l'image, et on s'incline devant elle comme devant
» Jésus-Christ même, pour indiquer plus clairement sa pré-
» sence et pour élever davantage l'esprit à la contempla-
» tion de Dieu; il ne viendra, en effet, à la pensée d'aucun
» homme sensé de dire : Donne-moi, ô image, ce que je
» demande; je te rends grâce, ô bois ou ô marbre, mais bien :
» Je vous adore, Seigneur, je chante vos louanges. En admet-
» tant donc que l'on ne reconnaît pas d'autre vénération des
» images que celle qui se rapporte à leur prototype, il n'y
» aura pas plus là d'idolâtrie que dans le culte que l'on rend
» à Jésus-Christ et à Dieu, même en prononçant son très-saint
» nom. Car les noms sont des signes et des signes bien infé-
» rieurs même aux images, car ils représentent moins bien
» les choses que les images. C'est pourquoi, lorsqu'on dit
» qu'on honore une image, on n'entend seulement par là que
» ce que l'on entend lorsque l'on dit que l'on fléchit le genou
» au nom de Jésus, que l'on bénit le nom de Dieu, qu'on le
» glorifie; et il n'y a pas plus de mal à adorer devant une
» image extérieure qu'à adorer devant une image intérieure
» que nous représente notre imagination; car le seul usage de
» l'image extérieure, c'est de rendre l'image intérieure plus
» expressive. Le concile a donc sagement agi lorsqu'il a dit
» qu'il ne fallait pas croire qu'il y a, dans l'image elle-même,
» quelque puissance, ou que quelque divinité y est renfermée;
» comme les Troyens pensaient que la ville succomberait si
» on leur enlevait leur Palladium, et comme les Romains
» évoquaient, au moyen de certaines formules, les dieux de
» leurs ennemis et qu'ils croyaient que les dieux changeaient
» de place comme leurs images ou comme la figure sculptée
» de quelque dieu, devait, d'après la persuasion où en étaient
» les païens, produire un jour d'heureux résultats pour ceux
» chez qui on la transporterait; les Arabes imitaient la su-
» perstition des images au moyen de certains représentations
» ou de talismans; les Juifs, par la prononciation ou l'in-

» scription de certains noms, ce qui est une espèce d'*icono-*
» *latrie* ou d'*onomatolatrie.* » Syst. théol., p. 142 suiv.

Ajouterai-je que l'idolâtrie découle nécessairement du polythéisme et qu'elle lui est intimement unie, puisque l'idolâtre adore comme autant de dieux des *dieux* qui n'existèrent même jamais, telles que toutes les divinités abstraites, *V. G.* la Fièvre, la Fortune, le Fatum, etc., ou qui existèrent à l'état de créatures, comme Saturne, Jupiter, etc. Ce ne fut que bien tard que quelques philosophes, pour rehausser le polythéisme et l'idolâtrie, qui s'en allaient croulant, et pour se soustraire au raisons dont les pressaient les chrétiens, eurent recours aux interprétations allégoriques des divinités.

Nous ne saurions laisser passer ici, sans la faire remarquer, la mauvaise foi de nos adversaires et leur détestable manière d'agir, qui, pour laver les païens du crime d'idolâtrie, s'appliquent de tout leur pouvoir à démontrer qu'ils ne rendirent aux images des dieux qu'un culte relatif, et qui, pour faire croire que les catholiques sont des idolâtres, enseignent que le culte des images ne peut être, sous aucun prétexte, exempt d'idolâtrie.

Rép. 2. *D.* Les catholiques vénèrent une image préférablement à une autre pour des causes extérieures, *C.* parce qu'elle a une vertu propre, ou pour elle-même, *N.* Tous les catholiques savent, en effet, que, si l'on considère les images en elles-mêmes, il n'est pas de raison pour qu'on en honore une préférablement à l'autre. Ce ne sont donc que des causes extérieures et accidentelles qui portent quelqu'un à vénérer une image plutôt que l'autre, savoir, si Dieu a daigné opérer quelques prodiges ou accorder quelques grâces par quelque image, ou parce que quelqu'un éprouve plus de ferveur à la vue de celle-ci que de celle-là. Ces causes et autres semblables n'influent pas peu à concilier une vénération spéciale à certaines images.

Tel est le principe de ces pèlerinages même lointains que les catholiques entreprennent pour aller visiter certains sanctuaires. C'est en vain que les protestants déversent sur ces pèlerinages toute leur colère, car nous savons qu'ils remontent aux âges les plus reculés (1), qu'ils ont eu pour fondateurs les

(1) Voyez le savant et volumineux ouvrage que Jacq. Gretser, S. J., a écrit sur les saints pèlerinages contre Pierre Molina, et qu'il a divisé en quatre livres

plus saints personnages (1), et que ce n'est pas seulement pour vénérer les images qu'ils les entreprenaient et pour se rappeler les monuments les plus augustes de notre religion, mais ces pèlerins s'imposaient aussi, pendant leurs voyages, les plus dures pénitences. Ainsi on lit, dans l'office de saint Jean de Kent, leç. 2, noct., qu'il vint quatre fois à Rome, « soit pour honorer le siége apostolique, auquel il était très-» attaché, soit pour satisfaire aux peines du purgatoire » (comme il le disait), pouvant chaque jour y obtenir le pardon » de ses péchés. »

Il m'a semblé bon d'établir tout cela sur des témoignages puisés chez les protestants mêmes, et nous nous servirons plus volontiers encore de ces témoignages contre le synode de Pistoie, pour prouver qu'il y a eu, chez les hérétiques, un grand nombre de personnes qui ont eu sur ce point des idées plus saines que ce synode. Tel est encore le langage que tient Leibnitz, ouv. cit., p. 148 : « Il faut croire qu'il est pieux de » visiter parfois certains lieux saints préférablement à d'autres, » soit à la suite d'un vœu, soit librement, et de faire d'autres » choses semblables, parce que ce dessein et les circonstances » qui l'entourent sont une partie de l'honneur; la disposition » de notre esprit à s'infliger une pénitence ou à s'imposer une » certaine loi est louable, de même que la manifestation d'un » dessein sérieux de notre zèle particulier, comme aussi le » concours public d'hommes pour honorer avec un dessein » particulier, et le lieu même que les bienfaits de Dieu ont » rendu remarquable est d'autant plus propre à exciter l'esprit » à ne pas en perdre le souvenir et à le remémorer, et inspire » une espèce de sainte terreur; et je ne sache pas que les protestants même qui ont visité le sépulcre du Seigneur le » nient. »

S'il y avait superstition à voiler les tableaux peints, Dieu lui-même serait l'auteur de cette superstition, lui qui, Exode,

avec appendices; œuv. de l'auteur, Ratisb., 1734, t. IV, dern. part. Voy. aussi l'Encycl. de Benoît XIV, dat. 16 juin 1749.

(1) Outre les exemples que rapporte Gretser, liv. I et II, nous en avons de nouveaux dans saint C. Borromée, qui alla vénérer le sanctuaire de *Varralum;* dans saint François de Sales, qui se rendit à Turin pour vénérer le saint suaire; dans J. de Kent qui visita et les lieux saints à Jérusalem, et les tombeaux des apôtres. C'est pourquoi le synode de Pistoie, qui condamne ces pèlerinages, de concert avec les protestants, montre si peu de respect pour l'*antiquité* et les exemples des saints.

XL, 3, commande à Moïse de mettre un voile devant l'arche; Salomon serait coupable d'idolâtrie, lui qui, comme il est écrit, II Paralip., III, mit un voile de vantl'autel d'or. Tout le monde sait que, dans les anciennes églises, on séparait la partie intérieure de la partie extérieure au moyen d'un voile et de tentures (1); les sépulcres des martyrs étaient recouverts de voiles, et lorsqu'on les renouvelait, on en faisait don à quelques personnes d'une piété et d'une dignité insigne (2). Il est par conséquent étonnant que le synode de Pistoie ait blâmé cet usage. Voy. Guasco, Dizion. Riccianus, etc., art. *Mantellini.* Il n'est pas hors de propos, pensons-nous, de citer quelques-unes des propositions de ce synode, avec les censures que leur applique la constit. *Auctorem fidei,* et qui se rapportent à cette question.

LXIX. La prescription qui indique qu'il faut généralement et indistinctement enlever de l'Eglise toutes les images qui pourraient induire en erreur les ignorants, et de ce nombre sont surtout les images de l'incompréhensible Trinité; cette constitution la condamne à cause de sa généralité, comme « téméraire, contraire à l'usage pieux et suivi de l'Eglise, comme s'il n'existait aucune image de la très-sainte Trinité généralement approuvée et que l'on puisse permettre sans danger. »

LXX. De même, la doctrine et la prescription réprouvant tout culte spécial que les fidèles sont dans l'usage de rendre en particulier à une image quelconque, ou à l'une plutôt qu'à l'autre, est aussi condamnée, dans cette constitution, comme « téméraire, pernicieuse, contraire à l'usage pieux de l'Eglise et injurieuse à Dieu, qui n'a pas voulu que l'on fît la même chose en mémoire de tous les saints, lui qui répartit ses dons selon son bon plaisir » (d'après Aug., lett. 78e au clergé, aux anciens et à l'église entière d'Hippone).

Elle condamne aussi la 71e, qui porte qu'il est défendu de distinguer surtout les images de la bienheureuse Vierge par aucun titre autre que par les dénominations qui sont analogues aux mystères dont il est expressément fait mention dans l'Ecriture; comme si on ne pouvait pas appliquer aux images d'autres dénominations pieuses que l'Eglise approuve

(1) Voy. Ant.-M. Lupi, ouv. cit., diss. lett. posth. sur l'intérieur des anciens baptistères, §§ 81 suiv.

(2) Boldetti, ouvr. cit, liv. I, c. 9. Rosweide, S. J., a traité *ex professo* de l'usage des voiles dans les temples, p. 849 suiv., à Paulin.

et recommande dans ses prières publiques, comme « téméraire, » offensant des oreilles pieuses, injurieuse à la vénération due » surtout à la sainte Vierge. »

Elle condamne de même la 72e, qui veut que l'on extirpe comme un abus l'usage de voiler certaines images, comme » téméraire, contraire à l'usage de l'Eglise, qui a pour but de » réchauffer la piété des fidèles. »

Les catholiques, enfin, n'inventent pas de miracles; ils ne font que rapporter ceux qui se sont opérés publiquement, quelquefois même devant tout une ville, et sur lesquels l'autorité légitime a instruit un procès. Vouloir nier tous les miracles parce que quelques personnes en ont accrédité de faux de leur autorité privée, ou parce qu'elles ont été induites en erreur par des dispositions peu favorables, c'est absolument comme si l'on voulait suspecter toutes les pièces de monnaie parce que quelques faussaires en ont introduit de mauvais aloi ou qu'ils en ont altéré.

Mais direz-vous : Il n'est pas au moins permis de peindre les images de Dieu et de la très-sainte Trinité, et de les exposer à la vénération des fidèles dans les temples, de peur que ce ne soit pour eux un sujet d'erreur.

Rép. D. On ne peut pas peindre les images de Dieu ou de la très-sainte Trinité, tel qu'il est ou dans sa nature, *C.* on ne peut pas peindre Dieu sous les figures symboliques sous lesquelles il s'est parfois manifesté, de même que chacune des personnes divines, et tel que l'Eglise est dans l'usage de le faire *N.* Il serait certainement absurde de vouloir peindre Dieu ou la Trinité pour en reproduire la nature, et jamais aucun catholique n'a prétendu faire cela dans ces images. Mais comme Dieu s'est manifesté sous une forme corporelle, soit sous l'Ancien-Testament, soit sous le Nouveau, rien ne s'oppose à ce qu'on le peigne sous la forme sous laquelle il s'est manifesté. On trouve souvent dans les anciennes mosaïques, que l'on rencontre dans les oratoires des chrétiens et dans les cimetières, de telles images. Saint Paulin de Nole, décrivant les images de la basilique de saint Félix, rappelle entre autres celle-ci de la très-sainte Trinité, lett. 32e à Sévère : « La » Trinité brille par son mystère; le Christ est représenté sous » la forme d'un agneau; la voix du Père tonne au ciel, et le » Saint-Esprit se répand sous la forme d'une colombe. »

Il suffit, pour éviter toute espèce d'erreur, d'instruire le

peuple d'une manière convenable (voy. Bellarm., liv. II, des Imag., c. 8). Ce qui fait que, parmi les différentes propositions condamnées par Alex. VIII, se trouve celle-ci : « Il » n'est pas permis de placer dans un temple chrétien la statue » de Dieu le Père assis. » (Voy. Viva, S. J., Examen théologique des thèses condamnées, p. III, sur la prop. 25, condamn. par Alex. VIII.) C'est pourquoi Pie VI condamne la proposition du synode de Pistoie qui se rapproche de celle-là.

CHAPITRE VI.

DE LA CROIX.

Il pourra peut-être paraître superflu, après ce que nous avons dit sur le culte des reliques et des images, de traiter de la croix dans une thèse à part. Car, ou il s'agit de la croix vivifiante, sur laquelle Jésus-Christ fut attaché, et elle rentre dans la catégorie des reliques, où elle tient la première place; ou il s'agit de la croix qui est fabriquée sur le même modèle, et dès lors il faut la compter parmi les saintes images.

Cependant, comme la croix a eu ses adversaires propres, et qu'il est aujourd'hui d'usage d'en parler *ex professo,* pour marcher sur les pas de nos devanciers, nous dirons en peu de mots tout ce qui touche à cette question. Il s'agit en effet, ainsi que nous l'avons dit, ou de la croix du Seigneur, ou de son image, ou de la croix qui ne consiste que dans un signe passager, et nous traiterons de tout cela dans une seule proposition, dans la crainte de nous laisser entraîner trop loin.

PROPOSITION.

Il n'y a aucune superstition dans le culte que les chrétiens rendent à la croix du Seigneur ou à l'image de cette croix, non plus que dans l'usage où ils sont de faire le signe de la croix en diverses occasions.

Cette proposition est du domaine de la foi, comme on le voit par les décrets que nous avons cités plus haut touchant les reliques et les images, de même que par la condamnation des *stauromachiens,* savoir, de Claude de Turin, au neuvième siècle, et de ceux qui ont marché sur ses traces, tels que Pierre

de Bruis, Wicleff et autres hérétiques peu connus. Luther et Calvin, ainsi que leurs disciples, adoptèrent cette détestable doctrine (voy. Bellarm., liv. II, des Images, c. 26; Gretser, savant ouv. sur la Croix, 3 vol. in-fol., éd. cit.).

Nous prouverons comme il suit et par parties la proposition que nous venons de poser, au quatrième siècle, dès que Hélène eût découvert la croix vivifiante de Jésus-Christ, ainsi que nous l'apprennent les plus graves écrivains de l'époque (1), on commença à la vénérer; Hélène en donna la première l'exemple, au témoignage de saint Ambroise, qui vante beaucoup sa grande piété, disc. sur la mort de Théod., n. 46, et cette pratique se répandit par la suite dans l'univers entier. Le même saint docteur nous en fournit un brillant témoignage lorsqu'il écrit, ibid., n. 48 : « La sage Hélène a placé la croix » sur la tête des rois, pour que la croix de Jésus-Christ fût » adorée dans les rois. » C'est aussi ce que dit saint Cyrille de Jérusalem, et il ajoute : « Ce saint bois de la croix atteste que » le Christ est Dieu, et on le voit encore aujourd'hui chez » nous et chez ceux qui en ont reçu avec foi quelques par- » celles, ce qni fait qu'il s'en trouve dans presque toutes les » parties du monde, » Catéch., X, n. 19; il en parle encore, Catéch., IV, n. 10, et Catéch., XIII, n. 4. Voyez les notes de Touttée sur ce passage; il y démontre l'existence du miracle dont parlent saint Cyrille et saint Paulin; c'est que la croix n'a rien perdu de sa grandeur, bien que les morceaux qu'on en a retranchés dussent en diminuer le volume. Devant ce fait tombent les objections faites par Saumaise et Breckenridge, qui prétendent que les reliques de la croix feraient une forêt, ou que l'on pourrait en construire un navire. C'est aussi ce qu'attestent saint Jean Chrysostôme, livre intit. *Jésus-Christ est Dieu,* n. 9, Théodoret, saint Paulin de Nole, au point que le diacre Rustique écrit avec vérité, t. IV, Biblioth. des Pères de la Bigne, col. 1154 : « Les clous qui l'attachèrent (Jésus- » Christ) et le bois vénérable de la croix sont sans contra- » diction aucune l'objet de la vénération de l'Eglise tout

(1) Saint Ambroise, Oraison funèbre de l'empereur Théodose; saint Paulin, ép. 31, n. 5, éd. Murat., Vérone, 1736, à Sulpice-Sévère; Sulpice-Sévère lui-même, liv. II, Hist. sacr., c. 34; Socrate, liv. I, c. 17; Théodoret, liv. I, c. 18; Sozomène, liv. II, ch. 1 et 2, et en dehors de la mention d'Hélène, Eusèbe, liv. III; Vie de Const., c. 30; voy. sur ce sujet les Bolland., t. III, août, p. 565, §§ 8 et suiv., éd. d'Anvers, n. 75, et saint Cyrille de Jérus., lett. à Constant., n. 3; il avait été témoin oculaire; Ruff., Hist. eccl., l. I, c. 7 et 8.

» entière. » Saint Jean Damascène dit la même chose, liv. IV de la foi orthod., c. 11.

Il n'est donc pas étonnant que le bois même de la croix sur laquelle le rédempteur des hommes fut attaché, et qu'il a arrosé de son sang comme d'une rosée salutaire, et qui a été l'instrument principal de notre salut, ait été appelé *salutaire,* et Théodoret observe, quest. 26 sur la Genèse, qu'il fut en si grande vénération, que les chrétiens des premiers siècles avaient pour l'effigie de Jésus-Christ la plus haute estime et le plus profond respect. C'est de là que procède la calomnie des païens, qui prétendaient que les chrétiens adoraient toutes les croix, calomnie dont nous avons parlé plus haut. Cette rumeur ne s'était pas accréditée sans raison parmi les païens, comme l'observe Pétau, liv. XV, c. 11, § 4; les chrétiens honoraient et respectaient toutes les croix, même celles des coupables, disaient-ils, et ils n'eussent pu leur faire cette objection s'ils ne leur en eussent vu vénérer quelques-unes.

Dieu lui-même manifesta par de nombreux miracles que ce culte lui était agréable. C'est à cela que se rapporte cette vision célèbre qu'eut l'empereur Constantin, et que nous rapporte Eusèbe, *du Trophée de la croix,* avec cette inscription : *Tu vaincras par ce signe,* l. I, Vie de Constant., c. 28, de même que l'ordre que Jésus-Christ lui donna, en se montrant à lui pendant son sommeil, de faire fabriquer un étendard semblable à celui qu'il avait vu, et qui serait pour lui un rempart certain contre l'impétuosité de ses ennemis dans les combats; comme l'empereur le fit réellement exécuter et qu'il l'appela *Labarum,* et dont il éprouva toujours l'influence salutaire. C'est aussi à cela que se rapporte ce que l'on dit de l'effigie merveilleuse qui apparut sur les vêtements des Juifs qui entreprirent, d'après les ordres de Julien l'Apostat, de rebâtir le temple de Jérusalem.

Les Pères ont longuement exalté le culte de la croix; leurs témoignages sont assez connus pour que nous soyons dispensé de les rapporter ici. Nous savons aussi, par des documents incontestables, que dès les temps les plus reculés on plaçait l'image de la croix sur les autels, et que, par conséquent, les premiers chrétiens lui rendirent un culte. Dans les fouilles pratiquées à Pompeï, on a trouvé, dans une chambre de la maison de Pansa, sur un mur revêtu de marbre, un vase ciselé où on voit l'image de la croix. Sur le mur opposé on voit les images des dieux lares, sous les auspices desquels les païens

plaçaient leurs maisons. Cette ville fut détruite et brûlée l'an 79 de la naissance de Jésus-Christ. Mais nous sommes porté à croire que pendant les premiers siècles de l'Eglise, il arrivait souvent que, parmi les membres d'une famille ou d'un peuple habitant la même maison, sous le même toit, il se trouvait et des païens et des chrétiens.

Nous allons enfin ajouter quelques mots sur ce que Tertullien appelle le *signe des fronts,* ou sur ce que l'on appelle le signe transitoire de la croix, et que l'on forme en remuant la main, et que l'on emploie dans la bénédiction des choses. Les protestants admettent que l'usage de ce signe de croix est très-ancien dans l'Eglise, pourvu toutefois qu'on ne le regarde que comme une simple cérémonie ayant pour but la profession de la foi. Or, cette cérémonie fut établie dans un but dont l'intérêt est tout autre. Que ce n'ait pas été là une pure cérémonie, une cérémonie oiseuse, que son efficacité ait été multiple, que dès les premiers temps de l'Eglise on l'ait regardée comme une cérémonie pieuse, c'est ce que prouvent les paroles suivantes de Tertullien, paroles connues et que l'on cite pour établir l'antiquité de ce signe : « Soit que nous marchions, dit-il, soit » que nous nous mettions en mouvement, soit que nous entrions » ou que nous sortions, soit que nous prenions nos habits, notre » chaussure, que nous nous lavions, que nous nous mettions à » table, que nous nous levions, que nous nous mettions au lit, » que nous nous asseyons, quelque chose que nous fassions, » nous traçons le signe de la croix sur nos fronts, » liv. Couronne du sold., c. 3, éd. Rigalt., et il ajoute aussitôt après, c. 4 : « Si vous cherchez dans les Ecritures la loi qui prescrit » ces exercices, vous ne l'y trouverez pas ; c'est la tradition » qui vous la fera connaître, etc. » Il est évident, d'après cela, que cet usage est de tradition apostolique. Comment tous les chrétiens eussent-ils pratiqué cet usage si on n'eût fait ce signe, comme le prétend Casaubon, que pour faire la profession de sa foi ?

Nous savons encore que ce signe mettait en fuite les démons et qu'il opérait des merveilles ; nous le savons, dis-je, par les témoignages nombreux des Pères et par une foule d'exemples. En effet, Epiphane, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, Athanase, Cassien, Jean Chrysostôme, Prudence et un grand nombre d'autres cités par Gretser, du c. 20 au c. 29, attestent que ce signe salutaire opérait de nombreuses mer-

veilles, qu'il délivrait des maléfices, des enchantements, et qu'il guérissait des maladies. Ces mêmes anciens Pères nous enseignent que les anciens consacraient de l'eau en la bénissant au moyen de ce signe, et que cette eau les délivrait des prestiges des démons et des magiciens, et que Dieu confirma souvent par d'éclatants prodiges cette piété. Voy. Pét., Incarn., liv. XV, c. 10; Mabillon, Préf. sur le quatrième siècle, Bénéd., § 3.

Ceci prouve donc que cette croix du Seigneur est digne de toute espèce d'honneur et de vénération, non pas par elle-même, mais bien à cause de l'hostie expiatoire qu'elle porta, et qui a grandement contribué à la gloire de Dieu, qui nous a été d'une utilité infinie et qui a pleinement triomphé de la mort et de l'enfer.

Quant à la nature du culte que l'on doit rendre à la croix, c'est un point sur lequel les théologiens ne sont pas d'accord. Il en est, parmi les scholastiques, qui pensent qu'il faut vénérer d'un culte de latrie et la croix véritable et ses images, tels Damascène, Bonaventure, le docteur angélique et plusieurs autres. Mais Bellarmin prétend que cette manière de parler offense les oreilles catholiques et fournit aux hérétiques un moyen de blasphémer, liv. II, des Imag., à partir du c. 20 jusqu'au c. 25, où il développe soigneusement cet argument, et établit au moyen de diverses propositions ce qui paraît le plus vrai, et concilie les opinions par ce moyen. C'est pourquoi il enseigne, avec les autres théologiens, que ni la vraie croix du Seigneur, ni les images de cette croix ne peuvent recevoir un culte de latrie. On ne peut rendre le culte de latrie à aucune créature, et à plus forte raison à aucune créature privée de raison, telle que la croix. Cette opinion découle tout naturellement des actes 1 et 7 du deuxième concile de Nicée.

Et si l'honneur que l'on rend à l'image se rapporte au modèle de l'image, ce n'est pourtant pas une raison pour rendre le même honneur à l'image qu'à son prototype. Ainsi on doit plus de respect à la personne du roi qu'à ses images ou à ses insignes.

Et lorsque l'Eglise chante : *O croix, je te salue, mon unique espérance... ô croix adorable !* la croix n'est ici que l'expression de Jésus-Christ, à qui nous demandons les secours qui nous sont nécessaires pour nous sauver, et ce n'est pas à la croix que nous les demandons, ces secours, ou elle insinue que

nous attendons le fruit de la croix, c'est-à-dire le salut éternel par les mérites de Jésus-Christ, qui a été attaché à la croix.

Objections.

Obj. 1. La croix ne fut pour Jésus-Christ et ses disciples qu'un objet de douleur et d'ignominie; donc il ne faut pas l'honorer. 2. Si on croit qu'il faut rendre un culte à la croix à cause de son contact avec le corps de Jésus-Christ, il faudra aussi en rendre un aux eaux du Jourdain, à la terre de la Palestine, à l'âne sur lequel il s'assit, de même qu'aux mains des serviteurs qui le frappèrent, comme aussi aux lèvres de Judas, toutes choses absurdes. 3. Il n'est au moins aucune raison de vénérer d'une manière spéciale l'image de la croix, parce qu'elle nous représente la croix du Seigneur, autrement il faudrait vénérer toutes les étables, toutes les épines, toutes les colonnes, tous les fouets. 4. On ne peut pas nier enfin qu'il appartient à la magie d'attribuer à certains caractères une puissance divine, comme le font les catholiques.

Rép. 1. *D. conséq.* Si on tenait compte de la douleur et de l'ignominie que la croix a procuré à Jésus-Christ, *C.* si on tient compte de la gloire que l'ignominie et la douleur que Jésus-Christ a souffert lui ont procuré, et des avantages immenses qui en sont résultés pour nous, *N.* Or, c'est cette gloire, ce sont ces avantages que les catholiques ont en vue lorsqu'ils honorent la croix, qu'ils lui décernent un culte.

Rép. 2. *N. conséq. et la parité.* Ce n'est pas seulement, en effet, parce que la vraie croix a touché le corps de Jésus-Christ qu'elle mérite un culte, une vénération particulière, mais bien parce que Jésus-Christ l'a choisie comme l'instrument au moyen duquel il a vaincu les ennemis de notre salut, *en triomphant ouvertement d'eux en lui-même,* comme dit l'Apôtre, Coloss., II, 14, et sur lequel a été attaché et déchiré le billet du décret qui nous condamnait. On n'a pas la même raison de vénérer la terre de la Palestine, etc.; toutes ces choses ne nous rappellent pas aussi bien la passion de Jésus-Christ, et par conséquent le culte que nous leur rendrions n'exprimerait pas aussi bien notre gratitude envers le même Jésus-Christ.

Les mains du serviteur qui frappa le Christ, les lèvres du traître Judas sont un monument de cruelle impudence et de détestable iniquité, qui présentent une indécence morale

portant plutôt à les détester qu'à les honorer. Il ne faut pas oublier non plus que le culte que l'on rend à un individu doué de raison, comme nous l'avons fait précédemment observer, est absolu et s'arrête à l'individu lui-même, et qu'il n'est pas *simplement* relatif. Il faut pourtant en excepter le cas où un individu en représente un autre, comme lorsqu'un ambassadeur représente la personne même du prince.

Rép. 3. Je nie encore la parité. Car la raison de la disparité consiste en ce que les croix ont été uniquement établies pour représenter la vraie croix du Christ, pendant qu'il n'en est pas de même des étables, des couronnes d'épines et autres choses semblables que l'on emploie à d'autres usages. Si on peignait ou on sculptait des étables, des colonnes, etc., pour représenter les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *V. G.* de la naissance ou de la passion, alors nous ne nions pas qu'elles ne fussent dignes de quelque vénération.

Rép. 4. *D.* Il y aurait superstition magique à attribuer la puissance au signe lui-même en l'isolant de la puissance de Jésus-Christ, *C*. autrement, *N.* C'est pourquoi les catholiques n'attribuent pas l'efficacité au signe pris en lui-même; ils ne la lui attribuent qu'en tant qu'il se rapporte à la passion de Jésus-Christ et qu'il suppose au moins l'invocation tacite du même Jésus-Christ. Or, saint Jean Chrysostôme a éloquemment formulé la puissance et la gloire de la croix, et ce qui porte à l'honorer, dans les expressions suivantes, hom. 2 sur la croix et le larron : « Auparavant, le mot croix, c'était le nom de la » condamnation et du supplice; mais maintenant ce mot » désigne une chose vénérable et digne de nos désirs. La croix » était auparavant une marque de déshonneur, elle est main- » tenant une occasion de gloire et d'honneur... La croix, c'est » le principe ou le chef de notre salut; la croix, c'est la » marque de biens infinis... elle a institué la réconciliation des » hommes avec Dieu, elle met en fuite les démons, elle chasse » le diable. C'est par elle que la nature humaine atteint la » manière de vivre des anges. »

TRAITÉ

DE LA GRACE.

PRÉFACE.

La fin principale pour laquelle le Fils de Dieu s'est revêtu de notre nature, c'est, ou pour délivrer les hommes de la faute et du châtiment qu'ils avaient encouru, et par la chute de leur premier père et par les fautes contractées par leur propre méchanceté, ou aussi pour les réconcilier avec Dieu et les conduire au bonheur éternel. Car Dieu se proposa, comme le dit l'Apôtre, « que lorsque les temps fixés par lui seraient » accomplis, il réunirait tout en Jésus-Christ, tant ce qui est » dans le ciel que ce qui est sur la terre. » Eph., I, 9, 10. Or, cette *réintégration* consiste surtout dans la justification de l'impie et dans les moyens où secours qui aident les hommes à acquérir cette justification, et à s'y maintenir après y être parvenu, et à faire de dignes fruits de pénitence jusqu'à ce qu'ils parviennent à contempler Dieu. Telles sont les matières que nous développerons dans ce traité, savoir, la grâce que l'on appelle actuelle, la grâce sanctifiante ou la justification, et enfin le mérite; d'où il découle que le présent traité sera divisé en trois parties.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA GRAÇE ACTUELLE.

Si cette grande *réintégration,* que Jésus-Christ a consommée par le sacrifice de sa mort, consiste surtout dans le rétablissement de l'homme tombé dans l'état premier duquel il était déchu, il est évident qu'il y a tant de rapport, qu'il y a une telle dépendance entre l'état de l'homme innocent et l'état de l'homme tombé et enfin réintégré par Jésus-Christ, qu'il est

impossible de séparer l'un de l'autre. C'est ce qui fait que de la connaissance exacte ou défectueuse de la condition primitive de nos premiers parents, découle la doctrine ou orthodoxe ou hérétique sur la grâce, et, comme nous le verrons par la suite, sur la justification et le mérite des bonnes œuvres. C'est de là que découle, comme d'un premier anneau, l'ensemble des vérités qui constituent la doctrine catholique, ou des erreurs qui se combattent mutuellement, et que les hérétiques ont professées, suivant leurs divers penchants, pour ruiner, s'ils l'avaient pu, cette doctrine catholique.

Afin donc de faire connaître la liaison contraire ou des vérités, ou des erreurs, et pour faire saisir d'un simple coup-d'œil l'ensemble de cette première partie de ce traité, nous allons exposer ici les divers systèmes des hérétiques et les comparer à la doctrine de l'Eglise catholique. Nous verrons en effet découler, comme de leur principe, les erreurs; nous verrons aussi par ce moyen la doctrine catholique couler du sien comme de source. Et cette manière de procéder nous fournira de grandes lumières pour pénétrer plus intimement le caractère des diverses doctrines que nous nous proposons ici ou de défendre ou de combattre.

1. En première ligne se montrent les pélagiens, qui nient que notre premier père ait été élevé à un état surnaturel par la collation de la grâce, et que Dieu lui ait accordé le don d'intégrité; ils prétendirent qu'il n'existe aucune faute qui se transmette à la postérité d'Adam, que cette chute ne produit aucune lésion, aucune infirmité dans les hommes; que les hommes se suffisent et qu'ils n'ont pas besoin de secours étranger ou de la grâce du Sauveur, soit pour garder les commandements, soit pour atteindre un degré de perfection quelque sublime qu'il soit, et même pour atteindre l'*imperturbabilité*. Les hommes, dans leur système, ont, pour acquérir toutes ces choses-là, les dons que le Créateur leur a accordés; aussi rejettent-ils la nécessité de quelque grâce intérieure que ce soit.

2. Les sociniens marchent absolument dans la même voie que les pélagiens. Les rationalistes, qui marchent sur leurs traces, sont tombés dans les mêmes erreurs. Dans leur système, l'homme du paradis n'est que le type primitif de la perfection idéale que ses descendants sont provoqués à reproduire dans leur personne, type auquel s'en est joint un autre bien plus

parfait dans la personne de Jésus-Christ. Car, d'après le principe naturel de la perfectibilité, l'homme peut toujours faire de nouveaux progrès dans la perfection, de sorte que non-seulement il peut le reproduire, mais qu'il peut même le surpasser. Il n'existe, d'après eux, aucun état surnaturel duquel l'homme soit tombé, ou dans lequel il doive être réintégré, et en outre il n'a aucun besoin de la grâce, soit pour éviter le mal, soit pour faire le bien (1).

3. Les semi-pélagiens, tout en admettant le péché originel et sa transmission aux descendants d'Adam, de même que les principales conséquences qui découlent de ce dogme, rejettent pourtant quelques-unes de ces conséquences. Peu d'accord avec eux-mêmes, ils accordèrent plus de puissance au libre arbitre qu'il n'en a réellement; ils placèrent le commencement du salut dans l'homme, et ils soutinrent que la persévérance ne dépend pas du secours d'une grâce particulière. C'est pourquoi ils prétendirent avec les pélagiens, et que la grâce n'est pas nécessaire pour le commencement et la fin du salut, et qu'elle n'est pas gratuite, confondant l'état d'intégrité avec l'état d'élévation à un ordre surnaturel par la grâce que Dieu accorda à nos premiers parents.

4. Les novateurs du XVIe siècle, d'après le principe posé par eux, admirent que l'intégrité et l'état surnaturel de nos premiers parents constituaient une partie essentielle de la nature humaine, et ils en déduisirent pour conséquence 1. que la nature humaine avait été tellement viciée dans sa partie essentielle par le péché originel, qu'il ne lui restait plus rien d'entier et de sain; 2. que l'homme avait perdu son libre arbitre, de sorte qu'il ne lui restait plus aucune espèce d'action et de puissance, soit intellectuelle, soit volontaire, non-seulement pour produire des mouvements pieux, mais même pour faire des œuvres moralement honnêtes (2); 3. que ces œuvres faites sans la grâce sont autant de vices et de péchés; 4. que la grâce force l'homme à agir, ou que la grâce imprime à la volonté humaine une nécessité absolue, et une foule d'autres choses semblables qui découlent du même principe, et que nous exposerons avec plus de détail dans le temps voulu. En

(1) Voy. ce que nous avons écrit sur ce point, Traité *de Dieu créateur*, n. 490, avec les notes.

(2) Voy. ibid., n. 483 et suiv., de même que les notes.

ttendant, quant au but que nous nous sommes ici proposé, il est constant que l'homme, dans leur système, n'est que l'instrument passif de la grâce, et qu'il ne consent ni ne coopère à a grâce quand il agit.

5. Baïus, et, après lui, Jansénius et Quesnel, adoptant le système des novateurs quant à la condition première de nos premiers parents, lorsqu'ils enseignèrent que la justice originelle avec tous ses dons et les priviléges qu'elle emporte leur tait due par suite de leur création, vinrent se heurter contre es mêmes écueils que ces novateurs, soit quant à la perte de a liberté et des œuvres des infidèles et des péchés, soit quant la nature et à l'efficacité de la grâce, soit enfin quant à la prédestination absolue. Aussi, si l'on change les mots, et même, qui plus est, parfois sans les changer, le système jansénisme n'est que le système protestant présenté d'une autre manière.

Or, l'Eglise catholique partant du principe opposé, de l'intégrité du premier homme et de son élévation à un ordre ou tat surnaturel, comme d'un don accordé par surcroît à la nature, don purement gratuit et accidentel dont il est déchu par e péché originel, et, avec lui, toute sa postérité, tire des conlusions tout-à-fait opposées aux erreurs que nous venons d'énumérer, des conclusions contradictoires de ces erreurs. Et . elle enseigne que, par le péché, l'homme a perdu et son intégrité et son élévation à un état surnaturel, ou qu'il a pleiement perdu la justice originelle avec les dons inséparables e cette même justice. 2. Elle enseigne que, dans l'ordre reatif à l'état surnaturel ou à la grâce sanctifiante, l'homme ombé est mort quant à l'âme, et que, dans l'ordre relatif à l'intégrité, cette intégrité est détériorée et dans l'âme et dans e corps de l'homme tombé. 3. Elle enseigne aussi, concernant ette intégrité, que le péché a diminué les forces du libre rbitre de l'homme, qu'il les a atténuées. 4. Mais comme outes ces choses sont relatives aux dons gratuits et purement ccidentels surajoutés à la nature, il est évident, d'après la doctrine de l'Eglise catholique, que l'homme tombé est dépouillé de ces dons gratuits et de ces priviléges, et qu'il est ombé dans l'état où, si on en excepte la faute, il eût été créé i Dieu n'avait pas voulu l'élever à un ordre surnaturel et le combler de l'intégrité et des autres dons qu'il lui a accordés; qu'il est en conséquence sujet à cette faiblesse qu'emporte avec

elle la faiblesse de la nature humaine. 5. De là l'Eglise enseigne que l'homme ne pouvait, en aucune façon, désirer, vouloir ou faire, par sa propre puissance, quelque chose de relatif à l'état surnaturel, mais que, pour recouvrer cet état, il avait absolument besoin de la grâce du Sauveur. 6. Elle enseigne, comme conséquence, que cette grâce est purement gratuite, et que Dieu l'accorde à l'homme de sa pure bonté par les mérites de Jésus-Christ. 7. Cependant, comme l'homme, ainsi que nous l'avons dit, a conservé son libre arbitre, tel que le veut la nature humaine considérée en elle-même, et qu'il n'a été amoindri que dans ce qui est relatif à cet état d'intégrité, duquel il est déchu, aussi l'Eglise enseigne-t-elle que l'homme peut librement coopérer, en accédant aux inspirations et aux mouvements que Dieu suscite dans son cœur par la grâce, ou ne pas y coopérer s'il le veut (1); elle repousse par conséquent la doctrine d'une grâce imprimant une nécessité. 8. C'est aussi de ce principe que découle la doctrine d'après laquelle l'Eglise enseigne que, comme l'homme tombé n'a pas entièrement perdu son libre arbitre, il peut vouloir ou faire quelque bien moral, comme aussi que toutes les œuvres moralement honnêtes ou faites sans la grâce ne sont pas autant de péchés (2). 9. Elle enseigne cependant que, pour observer les préceptes difficiles comme pour triompher des tentations violentes, l'homme tombé a besoin de la grâce médicinale comme il aurait eu besoin de quelques secours, bien que d'un ordre naturel, si, après l'avoir créé, Dieu ne lui eût pas donné l'intégrité et ne l'eût pas élevé à un ordre surnaturel (3). 10. L'Eglise enseigne enfin que, comme Jésus-Christ a réintégré le genre humain tout entier ou qu'il a réparé sa faute, Dieu veut réellement, même en admettant le péché originel, le salut de tous les hommes, surtout le salut des fidèles et de ceux qui sont justifiés, et que Dieu accorde à tous les hommes, selon qu'ils en ont besoin, les secours nécessaires, surtout aux justes et aux fidèles, pour

(1) C'est ici que se rapportent les canons 4 et 5, sess. VI du concile de Trente, de même que les propositions condamnées de Baïus et de Quesnel, et que nous rapporterons plus bas. Voy. en attendant le traité cité, n. 483 et suiv.

(2) D'après le can. 7, sess. cit. Concile Trente et prop. condamnées dans Baïus et Quesnel, que nous citerons en son lieu.

(3) Voy. traité cit., n. 338 et suiv.

remplir les devoirs que leurs propres forces ne leur permettraient pas de remplir (1).

Nous nous bornerons, pour le moment, aux principes que nous venons d'exposer, soit pour faire connaître le système des hérétiques, soit pour expliqner la doctrine catholique; car, pour ce qui peut encore découler des principes opposés des deux doctrines contraires, soit que ce soient des vérités ou des erreurs, nous le ferons connaître en son temps, savoir, quand nous traiterons de la justification ou du mérite, ou même lorsque nous traiterons des sacrements.

On voit, en attendant, par le simple aperçu que nous venons de donner, et des erreurs dans lesquelles sont tombés les hérétiques, et des vérités catholiques qu'enseigne l'Eglise, comme de l'origine, de l'union et de la dépendance de chacune, quelle est notre tâche dans la première partie de ce traité (2). Nous parlerons, en premier lieu, de la nécessité de la grâce, et, selon le langage usité, de sa gratuité, de sa nature et de sa division. Nous diviserons par conséquent cette partie de notre traité en autant de chapitres, après avoir, toutefois, exposé l'acception multiple et la division de la grâce, et tout cela dans l'intérêt de l'ordre et de la lumière.

CHAPITRE PREMIER.

NOTION ET DIVISION PRÉLIMINAIRE DE LA GRACE ACTUELLE.

La grâce, prise dans un sens général, indique un don ou un bienfait quelconque, soit intérieur, soit extérieur, que Dieu accorde à la créature raisonnable par un acte de sa pure libéralité. On peut donner, dans ce sens, le nom de grâce à la création, la conservation et tout ce qu'elles entraînent, et à bien plus forte raison peut-on le donner à la loi, à l'enseignement, aux exemples et à une foule d'autres semblables choses. On peut en dire autant des dons que l'on nomme ordinairement *grâces données gratuitement,* tels *V. G.* que sont le pou-

(1) Voir ce que nous avons dit *Traité de Dieu et de ses attributs,* n. 459 et suiv.

(2) Nous traiterons plus au long, dans le cours de cette première partie, ces choses que nous n'avons qu'indiquées ici, quand nous établirons la doctrine catholique contre la doctrine de chacun de nos adversaires.

voir de faire des miracles, des prophéties, etc., qui tournent plutôt à l'avantage des autres qu'à l'avantage de celui qui les reçoit.

2. Mais, par ce mot grâce, tel que nous l'entendons ici, on désigne ce secours intérieur et gratuit que Dieu accorde à l'homme tombé, en vue des mérites de Jésus-Christ, soit pour aider à sa faiblesse, afin qu'il puisse éviter le mal et faire le bien, soit pour l'élever à un état surnaturel et le rendre capable de faire des actes surnaturels, pour qu'il puisse acquérir la justification, y persévérer après l'avoir acquise, jusqu'à ce qu'il parvienne à la vie éternelle.

Or on voit, d'après cette notion de la grâce, qu'il est question ici non-seulement de ce don gratuit et interne dont Dieu est la cause *efficiente,* Jésus-Christ la cause *méritoire,* et la vie éternelle la cause *finale,* mais qu'il s'agit aussi de ce don qui a un double effet, savoir, qui répare l'infirmité que la nature a contractée par le péché, et qui rétablit l'homme dans l'état surnaturel duquel il est tombé lui-même par la faute d'Adam, et qui le rend apte à produire des actes surnaturels par lesquels il peut obtenir la justification, mais qui ne sont pas méritoires de la justification elle-même ou de la vie éternelle. Car, comme nous le verrons plus tard, l'homme ne peut faire ces actes qu'autant qu'il jouit de plus de la grâce sanctifiante. La grâce, en tant qu'elle guérit l'homme tombé de l'infirmité qu'il avait contractée en perdant le don de l'intégrité, et qu'elle lui donne la force de faire le bien, de vaincre les tentations et d'éviter le mal, s'appelle *médicinale;* et, en tant qu'elle élève l'homme à un état surnaturel, on l'appelle ordinairement grâce d'*élévation.*

Quoique la grâce produise parfois ces deux choses, il ne faut pourtant pas les confondre, car il en résulte souvent de graves et nombreux inconvénients. Il peut se faire, en effet, que la grâce ne soit donnée que pour fortifier, pour que l'homme puisse faire des choses difficiles et éviter de grands maux, comme cela a lieu pour les infidèles, bien que l'on ne puisse pas dire pour cela que leurs actes sont surnaturels; il peut aussi se faire que la grâce ne soit accordée que pour faire des œuvres surnaturelles ou même méritées, bien qu'elle n'augmente pas les forces; comme lorsqu'il s'agit d'une chose facile, à l'exécution de laquelle les forces naturelles suffisent à la rigueur. C'est pour cela que les théologiens sont dans

l'usage de distinguer entre la *substance* de l'œuvre et sa *surnaturalité*. A la substance de l'œuvre suffit la grâce surnaturelle, que les scholastiques appellent *entitative*, et pour sa surnaturalité il faut en outre l'*objet formel* ou le *motif* surnaturel. Et quand ces deux choses sont réunies, il en résulte cette grâce, qui est la grâce surnaturelle prise dans le sens propre et absolu, et que l'on appelle ainsi, soit *ratione sui*, soit *ratione modi*. Au reste, le premier office de la grâce que nous avons énoncé porte surtout sur la volonté, pendant que le second agit surtout sur l'intellect.

Notre pensée, en mettant dans un plus grand jour cette notion de la grâce, a été de couper court à toutes les digressions fallacieuses de nos adversaires. Or, si quelqu'un voulait une définition moins compliquée de la grâce actuelle, nous la définirions : Un don de Dieu interne et surnaturel accordé à la créature raisonnable par les mérites de Jésus-Christ dans l'ordre de la vie éternelle.

3. La grâce, telle que nous venons de l'exposer, se divise en plusieurs espèces, suivant ses diverses opérations ou même suivant sa fin. Nous allons, pour atteindre le but que nous nous sommes proposé, indiquer les plus importantes et les plus connues de ces divisions.

La grâce se divise d'abord en grâce *prévenante* ou *excitante*, que l'on appelle parfois grâce *opérante*, et en grâce *coopérante* ou *concomitante*. Cette division est admise des anciens et des modernes; mais les anciens et les modernes n'attribuent peut-être pas la même signification à ces mots. En effet, d'après saint Augustin, la grâce prévenante n'est autre chose que la grâce qui ne suppose aucun mérite antérieur, mais qui prévient toute espèce de mérite (1); les modernes entendent par

(1) Peut-être ne pourrait-on pas citer un seul passage de saint Augustin où il n'ait pris le mot *prévenir*, ou celui de la grâce par laquelle Dieu nous *prévient*, ou de grâce *prévenante*, dans un autre sens que celui que nous venons de dire. Il nous suffira de citer ici son témoignage sous forme de décret, tiré de sa 217e lettre à Vital, n. 28, éd. Bénéd. (c'est toujours celle que nous citerons par la suite), pour faire connaître quelle est sa pensée quand il se sert du mot *prévenir*. Voici comment il s'exprime : « Ces témoignages divins » et plusieurs autres..... démontrent que Dieu brise par sa grâce les cœurs » de pierre des infidèles, et qu'il prévient dans les hommes les mérites des » bonnes volontés; de sorte que la volonté est préparée par la grâce antécé- » dente, non pas que la grâce soit donnée au mérite antécédent de la volonté. » Voy. aussi *Enchir.*, c. 32; *Nat. et grâce*, c. 31; *Contre les deux lett. de Pélage*, liv. II, c. 9, n. 21; item, ibid., c. 8, n. 17, c. 6, n. 11; liv. IV, c. 6, n. 13; *des*

grâce *prévenante* ces mouvements indélibérés qui portent au bien et que Dieu excite en nous sans nous, en tant qu'ils ne dépendent pas de notre volonté. Et il ne faut pas perdre cela de vue, soit pour bien comprendre le langage du saint docteur, soit pour éviter toute espèce de confusion (1). La grâce *coopérante,* c'est le concours surnaturel qui nous aide à vouloir et à faire le bien que la grâce prévenante excite la volonté humaine à produire, parce que Dieu, par sa grâce, *aide* la volonté libre de l'homme à faire le bien. La différence qui existe entre ces deux grâces, c'est que la grâce prévenante agit immédiatement sur l'intellect et n'agit que médiatement sur la volonté, pendant que la grâce *coopérante* porte directement et immédiatement sur la volonté. Si les mouvements que produit la grâce prévenante sont d'un ordre surnaturel, alors l'action que produit la grâce coopérante sera surnaturelle; et ils seront tout autre dans l'ordre de l'honnêteté naturelle, comme cela se fait ordinairement chez les infidèles. On peut donner de l'une et l'autre de ces deux grâces, en tant qu'elle est surnaturelle, cette définition de saint Augustin : « La grâce est » une inspiration de l'amour, afin que connaissant nous » agissions avec un saint amour (2); » ou, comme le dit ailleurs le même docteur, « qui nous est donnée non-seule- » ment pour connaître ce que nous avons à faire, mais encore

Œuv. pélag., c. 14, n. 34; lett. 214 *à Valen.,* n. 4, *de la Prédest.,* c. 3, n 7, etc. Saint Prosper se sert aussi de ce mot dans le même sens, lett. 225; parmi celles de saint Augustin, n. 3, 4, 5, 6. On ne doit pas oublier non plus que le concile de Trente, sess. VI, can. 3, a employé cette expression dans le sens de saint Augustin, et qu'il lui donne la même signification; c'est aussi ce qu'il fait, ibid., c. 5, où il explique dans quel sens il faut entendre que le principe de la justification doit être attribué à la grâce *prévenante* que Dieu accorde par Jésus-Christ, disant : « C'est-à-dire par sa vocation, sans qu'ils soient appelés » par aucun mérite existant antérieurement. »

(1) Car, en tant que la grâce signifie éclairer ou lumière, elle ne peut affecter immédiatement que l'intellect qui seul est capable d'être éclairé, et elle affecte médiatement la volonté en tant qu'elle est mue à choisir ou à vouloir quelque chose par les motifs connus de l'intellect. De même aussi la concupiscence, par ses mouvements indélibérés, n'agit que médiatement et indirectement sur la volonté. C'est ce que demande la nature même de la créature raisonnable, qui ne peut être portée à vouloir ou à rejeter quelque chose que par le moyen de l'intellect. Lors donc que l'on affirme que la grâce *prévenante* opère immédiatement sur la volonté, il faut entendre par là, en tant que d'après ce que nous avons dit dans le sens des anciens, la grâce *prévenante* renferme l'une et l'autre grâce *de lumière et d'inspiration,* ou comme le disent les modernes, la grâce *prévenante* et la grâce *coopérante.* Voy. Zorzi, *Prodrome de la nouvelle encyclopédie italienne,* Sienne, 1779, appendice *Grâce efficace,* n. 5 et suiv.

(2) Liv. IV, *à Boniface,* ou *Contre les deux lettres pélag.,* c. 5, n. 11.

» pour faire ce que nous connaissons; non-seulement pour » que nous croyions ce que nous devons aimer, mais pour que » nous aimions ce que nous croyons (1). »

La grâce se divise encore en grâce *suffisante* et en grâce *efficace*. On appelle grâce *suffisante* celle qui ne sort pas son effet, ou à laquelle la volonté ne donne pas son assentiment; la grâce *efficace*, au contraire, est celle qui sort son effet, ou à laquelle consent la volonté. Cet assentiment ou ce dissentiment de la volonté provient-il de la diversité de nature de la grâce suffisante et de la grâce efficace, ou seulement de la libre volonté de l'homme? Sur ce point les docteurs catholiques ne sont point d'accord, ainsi que nous le dirons en son lieu.

La grâce *suffisante* se divise en grâce suffisante *prochaine* et en grâce suffisante *éloignée*. On appelle grâce *suffisante prochaine* celle qui donne immédiatement les forces nécessaires pour agir, et grâce *suffisante éloignée* celle qui ne donne que médiatement ces moyens, *V. G.* par la prière.

Comme nous serons nécessairement obligés de faire quelquefois mention de la grâce *sanctifiante* ou *habituelle* dans la première partie de ce traité, pour qu'on sache ce qu'on entend par ce mot, nous allons en donner l'explication dans l'intérêt des élèves (lisez lecteurs). La grâce sanctifiante, ou, comme on l'appelle ordinairement, la grâce *habituelle*, c'est la grâce qui unit immédiatement l'homme à Dieu, le rend juste et héritier de la vie éternelle, et qui demeure dans l'homme, et que l'on conçoit inhérente en lui par mode d'état. On dit de celui qui la possède qu'il est en état de grâce. Mais nous traiterons plus loin cette question.

Ces préliminaires sur les diverses acceptions et les divisions de la grâce, aussi longuement exposés que l'exige notre sujet, nous entrons immédiatement en matière.

(1) *De la Grâce de Jésus-Christ*, liv. I, c. 12, n. 13. Telle est l'idée que saint Augustin donne constamment de la grâce; il démontre dans son livre *du Péché et des mérites*, liv. II, c. 17, n. 26, « que le but de la grâce consiste en ce que » l'on connaisse ce qui était caché, et que ce qui ne nous était point agréable » devienne suave; » et ibid., c. 19, n. 32, il appelle la grâce « une science » certaine, et une délectation victorieuse... la lumière qui dissipe les ténèbres, » et la suavité par laquelle notre terre produit son fruit. »

CHAPITRE II.

NÉCESSITÉ DE LA GRACE.

On peut dire, ce qui peut être en effet, que la grâce actuelle peut être nécessaire de quatre manières : ou elle est nécessaire pour faire une œuvre de l'ordre naturel, ou elle est nécessaire pour faire une œuvre de l'ordre surnaturel, ou elle l'est pour faire une œuvre méritoire, ou enfin elle est nécessaire pour persévérer dans le bien jusqu'à la fin de la vie. Or, il se présente des adversaires de la grâce sous les divers points de vue que nous venons de signaler. Les pélagiens rejettent le besoin de ce secours surnaturel, sous quelque point de vue qu'on l'envisage. Les semi-pélagiens prétendent que cette grâce n'est nécessaire ni pour avoir la foi ni pour persévérer. Les novateurs et les jansénistes, par contre, appuient beaucoup trop sur ce besoin, lorsqu'ils prétendent que, sans la grâce actuelle, l'homme ne peut faire aucune œuvre moralement bonne, ou même qu'il ne peut faire sans la foi, et, qui plus est, sans la justification ou la grâce sanctifiante, aucune bonne œuvre quelle qu'elle soit. Comme de ces principes opposés découlent aussi des erreurs opposées, et que les uns attaquent la nécessité de la grâce en ne lui accordant pas assez et les autres en lui accordant trop, pour mettre cette question dans tout son jour, nous la diviserons en quatre articles distincts; nous combattrons, dans les deux premiers, ceux qui attaquent la nécessité de la grâce en lui accordant trop peu, et, dans les deux autres, ceux qui l'attaquent en lui accordant trop. Par ce moyen, nous éviterons la confusion et nous embrasserons dans toute son étendue la doctrine catholique dans un seul et même chapitre, et nous verrons par là ce que l'homme peut et ne peut pas par ses propres forces, soit dans l'ordre surnaturel, soit dans l'ordre naturel, et enfin jusqu'où s'étend la nécessité de la grâce pour faire les œuvres soit surnaturelles, soit morales.

ARTICLE PREMIER.

Erreurs des pélagiens sur la nécessité de la grâce.

Comme Dieu, dans le système des pélagiens, n'a point élevé le père du genre humain au-dessus de la condition de sa na-

ture, ainsi que nous l'avons observé, en lui conférant la grâce sanctifiante, et qu'il ne l'a pas perfectionné en lui accordant l'intégrité, il s'ensuit que Adam n'est point déchu d'un tel état et qu'il n'a contracté aucune infirmité en péchant, c'est-à-dire qu'il n'a point été dépouillé dans ses biens surnaturels ni blessé dans ses biens naturels. C'est pourquoi ses descendants naissent sans péché ; ils naissent dans le même état que celui où Dieu créa le premier homme, avec cette faiblesse qui est naturelle, qui est propre à la nature humaine, exposés à l'ignorance, aux luttes de la concupiscence et enfin à la mort. Il était tout naturel de conclure, dans cette hypothèse, que ni Adam, après son péché, ni sa postérité n'avaient besoin d'aucun secours surnaturel pour recouvrer leur état surnaturel, ni de secours pour éclairer leur intellect, pour fortifier leur volonté et la rendre apte à faire quelque bien, et à vaincre la violence des tentations. Et si Dieu accorde des secours de ce genre, ils abrègent le travail que l'homme est obligé de faire soit pour acquérir la connaissance de la vérité, soit pour faire le bien; pourtant, ces secours seraient seulement extérieurs, ou, s'ils étaient intérieurs, ils ne seraient pas absolument et par eux-mêmes nécessaires.

Tel est le système des pélagiens, et il supprime la nécessité de la grâce. Toutefois, Pélage ne le professa pas ouvertement; il se servit, pour tromper, de mots couverts, comme fait celui qui veut paraître catholique tout en demeurant hérétique. En effet, 1. il admit l'existence de la grâce, mais il désignait par là les dons naturels du Créateur ; 2. il ajoute une autre grâce en dehors de la nature, savoir, la loi et la révélation ; 3. les exemples de Jésus-Christ et la rémission des péchés; 4. il ajouta à tout cela, suivant quelques-uns, la lumière intérieure, qui exciterait au moins indirectement la volonté à agir plus facilement. C'est à cela que se rapportent les paroles de saint Augustin, *liv. de la Grâce de Jésus-Christ;* après y avoir cité les paroles de Pélage : « Afin que les hommes puissent faire » plus facilement, au moyen de la grâce, ce qu'ils ont reçu » l'ordre de faire par leur libre arbitre, » le saint docteur ajoute immédiatement : « Retranchez *plus facilement,* et non-» seulement le sens sera plus exact, mais il sera même plus » sain (1). » Pélage et ses disciples les plus célèbres, Cælestius

(1) C. 29 et 30. Il en est quelques-uns qui concluent de ces paroles de saint

et Julien, s'en tinrent là. Car il n'admit jamais la nécessité de la grâce, qui excite immédiatement et qui aide la volonté à produire des actes surnaturels, ni quant à la substance de ces mêmes actes, comme on dit, ni quant au mode; il n'admit jamais la grâce de volonté, ou, comme on dit, la grâce d'inspiration. Quant à la grâce prévenante telle que l'entendent les théologiens modernes relativement aux mouvements indélibérés par lesquels nous sommes excités par une lumière intérieure à faire le bien, il semble l'admettre, en tant qu'elle nous facilite l'accomplissement des actes salutaires et l'observation des commandements; mais il ne l'admettait pas en tant qu'elle est absolument nécessaire pour produire chaque acte. J'ai dit la grâce *prévenante* telle que l'entendent les théologiens modernes, car les pélagiens n'admirent jamais cette expression dans le sens des anciens, qui entendaient par là la grâce d'illumination ou d'inspiration intérieure, ou qui agit et qui coopère, et qui prévient toute espèce de mérites de notre part, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Nous concluons de ce qui précède 1. que la controverse qui exista entre saint Augustin et Pélage, sur la grâce, se réduit, en dernière analyse, à la nécessité de la grâce qui porte immédiatement sur la volonté, en la prévenant et en l'aidant; mais la pensée de saint Augustin n'était pas, comme le soutient vainement Jansénius, de faire admettre à Pélage une grâce qui imposerait une nécessité à la volonté (1). Nous en concluons 2. que cette grâce, en tant qu'elle embrasse la grâce prévenante et coopérante, est absolument nécessaire pour produire chacun des actes salutaires, comme l'établissait saint Augustin, qui soutenait l'enseignement de l'Eglise catholique

Augustin, que Pélage admit enfin la grâce intérieure d'illumination et d'inspiration; mais c'est à tort, comme le prouve ce que dit le même saint docteur, ibid., c. 26, n. 27: « Que Pélage confesse donc clairement aussi que cette grâce » de Dieu est manifeste dans les entretiens divins, qu'au lieu de cacher par » la plus impudente des hontes qu'il a pensé de la sorte, il l'avoue par la » plus salutaire des douleurs..... qu'il discerne, comme il faut les discerner, » la connaissance et l'amour. »

(1) Liv. V, *de l'Hérésie pélagienne,* c. 11, p. 110, éd. de Reims, 1652. Ce sera l'édit. que je citerai par la suite. Jansénius s'y applique donc uniquement à établir que le quatrième état de la controverse pélagienne roule tout entier sur ce que Pélage prétendait que la grâce n'imprime aucune nécessité au libre arbitre, de sorte que la volonté peut toujours lui obéir ou lui résister, pendant que saint Augustin voulait lui faire admettre, au contraire, d'après la foi de l'Eglise catholique, une grâce qui imprime une nécessité inévitable à la volonté.

contre Pélage et ses disciples, qui voulaient le contraire (1). Nous défendrons donc et nous établirons ces deux vérités catholiques dans les propositions suivantes, contre les erreurs des pélagiens que nous venons de signaler. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

La grâce d'illumination et d'inspiration que donne intérieurement le Saint-Esprit est nécessaire pour accomplir tous et chacun des actes du salut.

Cette proposition est de foi, car le concile de Trente l'a confirmée dans deux canons, sess. VI, can. 2 : « Si quelqu'un dit » que Jésus-Christ donne seulement la grâce à l'homme pour » qu'il lui soit plus facile de vivre justement et de mériter la » vie éternelle, comme s'il pouvait, quoique difficilement et » avec peine, faire l'un et l'autre à l'aide de son seul libre » arbitre, qu'il soit anathème. » Et can. 3 : « Si quelqu'un » dit que sans l'inspiration prévenante et le secours du Saint-» Esprit, l'homme peut croire, espérer, aimer et se repentir » comme il faut, qu'il soit anathème. » Cette doctrine avait été soutenue, avant le concile de Trente, par plusieurs autres conciles réunis, pour établir la doctrine catholique contre les pélagiens, tel que celui de Diospolis, tenu l'an 415, et dans lequel on proscrivit le 7e article de Pélage, conçu en ces termes : « La grâce et le secours de Dieu ne sont pas accordés pour

(1) Quant à l'histoire de l'hérésie pélagienne, on peut consulter Pét., *Hérésie des pélagiens et des semi-pélagiens*, liv. 1; card. Norisius, *Hist. pélag.*, liv. I, œuv. éd. Vérone, 1729, t. I; J. Garnier, S. J., Diss. *sur l'histoire pélagienne*; elle se trouve dans l'appendice sur saint Augustin, de J. Leclerc, p. 40 et suiv.; comme aussi les œuvres de Marius Mercator, éd. J. Garnier, Paris, 1673, surtout ce dernier appendice sur la prem. part. des œuv. de Mar. Merc., comprenant sept dissertations où se trouve toute l'histoire pélagienne, p. 125 et suiv. Le cardinal Norisius faisait un si grand cas des recherches de J. Garnier, quoiqu'il ne partageât pas toutes ses idées, qu'il écrivit à Magliab. : « Je veux » que vous sachiez que je n'ai rien trouvé d'aussi savant sur le pélagianisme » que les écrits de Garnier, et j'en ai une si haute estime, que si j'avais connu » ce qu'il a écrit sur les affaires des pélagiens, j'aurais mis au rebut l'histoire » de cette hérésie que j'ai publiée cette année à Pavie (je le jure et l'affirme), » t. III, œuv., col. 1176. Voy. en outre Noël Alex., *Hist. eccl.*, siècle V, c. 3. Des hérésies qui infestèrent l'Eglise au Ve siècle, art. 2 et 3, comme aussi les deux belles dissertations du P. Liv. Meyer, dont l'une se trouve à la fin du vol. 1er de Hist. de *auxiliis*, éd. d'Anv., 1715, p. 734, sous ce titre : Diss. sur les erreurs réelles des pélagiens et des massiliens, et l'autre à la fin du 2e vol.; Hist. *de auxiliis* vengée, Bruxelles, 1705; dissert. 4, qui porte pour titre : Erreurs des pélagiens et des massiliens contre la foi.

» l'accomplissement de chaque acte, mais ils sont renfermés » dans le libre arbitre ou dans la loi et la doctrine (1); » le deuxième de Milève, ou plutôt le troisième de Carthage, tenu l'an 416, et qui statue, c. 4 : « Si quelqu'un dit que la grâce de » Dieu, qui nous est accordée par Jésus-Christ Notre-Seigneur, » ne nous aide seulement qu'à ne pas pécher, parce que par » elle nous connaissons et nous pénétrons le sens des comman- » dements, de manière à savoir ce que nous devons désirer et » ce qu'il nous faut éviter, et qu'elle ne nous aide pas à con- » naître ce que nous devons faire, et même à aimer et à pou- » voir le faire, qu'il soit anathème... L'un et l'autre sont des » dons, et savoir ce que nous devons faire, et aimer pour le » faire (2); » comme aussi le deuxième concile d'Orange, tenu l'an 529, can. 7 : « Si quelqu'un soutient, dit-il, que » l'homme peut, par les seules forces de la nature, faire quel- » que bien qui se rapporte au salut de la vie éternelle, qu'il » peut penser comme il convient, ou choisir, ou accéder à un » enseignement salutaire, c'est-à-dire à la prédication évan- » gélique, sans l'illumination et l'inspiration du Saint- » Esprit... il se laisse aller au souffle de l'hérésie (3).

Or, que les saintes Ecritures nous enseignent cette doctrine, c'est ce que nous prouvons péremptoirement comme il suit : D'après les Ecritures, il faut attribuer à la grâce tous et chacun des actes du salut, si, d'après ces mêmes Ecritures, sans la grâce nous ne pouvons rien penser, rien vouloir et rien faire qui puisse nous conduire au salut ; or, c'est ce que dit constamment de nous l'Ecriture. Pour ce qui est des pensées, voici ce que dit l'Apôtre : « Non que nous puissions penser quelque » chose par nous-mêmes comme de nous-mêmes, mais le pou- » voir que nous en avons vient de Dieu, » II Cor., III, 5. Pour ce qui est de la volonté et de l'action, le même Apôtre dit : « Car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, » selon son bon plaisir, » Philip., II, 13. Et il dit en général : « Car nous sommes son ouvrage (de Jésus-Christ), étant » créés en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres que Dieu » a préparées, afin que nous y marchassions, » Eph., II, 10.

(1) *Act. concil.*, Hard., t. I, col. 2011. Stratagème perfide employé par Pélage pour tromper le concile de Diospolis. Voy. les auteurs cités un peu plus haut.

(2) Ibid., c. 1218.

(3) Ibid., t. II, col. 1099.

Il est évident, d'après cela, que dans l'ordre du salut éternel on nous compare aux choses qui n'existent pas, et qui sont tirées du néant pour qu'elles soient, qu'elles subsistent et qu'elles agissent. Mais ces choses-là s'accordent parfaitement avec les paroles mêmes de Jésus-Christ : « Personne ne peut » venir à moi sans que le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire, » saint Jean, VI, 44; il dit encore, ibid., XV, 4 et 5 : « Comme » le sarment ne produit pas de fruit par lui-même, et qu'il » n'en produit qu'autant qu'il demeure attaché au cep, vous » n'en produirez pas, vous non plus, à moins que vous ne » demeuriez en moi. Je suis la vigne, et vous êtes les sarments; » celui qui demeure en moi, je demeure aussi en lui, et il » porte des fruits abondants, parce que sans moi vous ne » pouvez rien faire. » C'est pourquoi, à moins que Jésus-Christ n'assiste continuellement l'homme, il ne peut rien penser, vouloir et faire dans l'ordre du salut. Aussi saint Augustin, commentant ces paroles, dit-il excellemment : « On ne » peut faire ni peu, ni beaucoup, sans celui sans lequel on ne » peut rien faire (1). » De là saint Jacques dit, I, 17 : « Toute » grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut et » descend du Père des lumières. »

Que tel ait été le sentiment de l'Eglise, il y en a un grand nombre de preuves, sans que nous soyons obligés de citer ici un à un les témoignages des Pères. Et d'abord, ce qui le prouve, c'est la manière même d'agir de Pélage, qui, lorsqu'il tenta d'innover quelque chose sur ce point, s'efforça de cacher son hérésie sous des formules catholiques, et n'osa émettre son détestable sentiment que sous le voile de termes ambigus (2). Il est donc évident que la doctrine contraire était pleinement en vigueur dans l'Eglise. Ce qui le prouve encore, c'est que, dès que les évêques soupçonnèrent que Pélage attaquait le dogme

(1) Traité 81 sur saint Jean, n. 3.

(2) C'est de cette manière qu'il trompa le concile de Palestine : croyant une chose, il en professait une autre; aussi fut-il envoyé absous. Comme par la suite on découvrit sa supercherie, il fut condamné de nouveau et à maintes reprises. Nous ferons observer ici que les hérétiques rendent témoignage malgré eux, par leurs innovations, à la doctrine qui existait avant eux dans l'Eglise; car, comme ils sont peu nombreux, ils ne proposent que timidement et en hésitant leurs nouveautés; ils ont recours à des termes ambigus, afin de pouvoir passer pour catholiques. Mais lorsque leur nombre s'est accru, ils jettent le masque, et ils publient ouvertement leur hérésie; telle fut la conduite d'Arius, telle fut aussi celle de Nestorius, telle fut celle des autres, car c'est là l'art auquel ils ont constamment recours.

catholique de la nécessité de la grâce, ils se réunirent aussitôt de toutes parts en conciles pour découvrir la doctrine de l'hérésiarque, et ils la proscrivirent; et Pélage ne put échapper à une sentence de condamnation qu'en rejetant (il ne le fit pas sincèrement) les articles de la nouvelle doctrine qu'on lui imputait. Troisièmement, enfin, ce qui le prouve encore, c'est que l'Eglise proscrivit la nouvelle doctrine, comme hérétique, dès qu'on en eut découvert la fraude et qu'il n'y eut plus d'équivoque (1). Certes, et saint Jérôme, qui descendit le premier dans l'arène contre les pélagiens, et saint Augustin, qui l'y suivit de près, les attaquèrent comme des novateurs, comme des propagateurs de dogmes hérétiques. La doctrine catholique proscrivait donc contre ces innovations.

On prouve enfin la fausseté du système des pélagiens, à un double chef, par la raison théologique; et d'abord on la démontre par le faux principe d'où découle ce système, savoir, que l'homme du paradis terrestre ne fut point élevé à un état surnaturel, et que, par conséquent, il n'en est point déchu par le péché en perdant la justice originelle, à laquelle cette élévation était jointe. Or, nous avons démontré le contraire en son lieu (2). Secondement, on démontre cette fausseté par la proportion qui doit exister entre la fin et les moyens. Mais si la fin à laquelle l'homme réintégré par Jésus-Christ doit parvenir est la béatitude surnaturelle, comme nous l'avons encore démontré ailleurs (3), il faut aussi que les moyens pour l'obtenir soient surnaturels. Et si ces moyens ou ces secours sont surnaturels, c'est-à-dire au-dessus de la condition de la nature et qu'ils la dépassent, Dieu seul peut les procurer, et par conséquent l'homme est incapable de quoi que ce soit dans cet ordre de choses; la grâce est donc absolument et souverainement nécessaire pour produire des actes de salut, soit intérieurs, soit extérieurs, ainsi que nous nous étions proposé de le démontrer.

(1) C'est ce qu'on voit par le concile œcuménique d'Ephèse, can. 4, qui a condamné ceux qui pensaient comme Nestorius et Cælestius, Hard., t. I, col. 1623, comme par tant d'autres conciles particuliers et par les décrets des pontifes romains portés contre la doctrine pélagienne, et pour lesquels on peut consulter les auteurs que nous avons cités et qui ont écrit sur l'hérésie de Pélage.

(2) Voy. t. III, n. 377 et suiv.

(3) Ibid., n. 579 et suiv.

Objections.

Obj. 1. Parmi les actes du salut, on voit au premier rang la foi, l'espérance, la charité, la conversion ; on y voit encore la bonne volonté, les œuvres pies, l'aumône, *V. G.* la prière, le jeûne, les actes de miséricorde envers les pauvres, et autres choses semblables. Or, quel est l'homme sensé qui croit que pour faire toutes ces choses-là on ait besoin du secours extraordinaire de la grâce, quand l'homme peut les faire de son propre mouvement? Il est en effet au pouvoir de l'homme de croire ou de ne pas croire ; quand on veut que quelqu'un croie, on lui donne des motifs de crédibilité, *V. G.* des miracles, des prophéties et autres semblables choses ; de plus, la conformité que la raison reconnaît entre les articles de la foi et les principes qu'elle a reçus de l'auteur de la nature, fait que l'homme les rejette ou les admet sans s'appuyer sur aucun secours étranger ; il faut en dire autant de l'espérance, qui repose sur les promesses de Dieu et la possibilité d'obtenir ce que Dieu promet. Il sera bien plus facile à l'homme d'aimer Dieu, quand il connaîtra son amabilité ; il lui sera facile aussi de venir à résipiscence et de se convertir, s'il est effrayé par la terreur qu'impriment les jugements de Dieu que lui propose la révélation ; que l'homme enfin puisse faire par ses propres forces tout le reste, c'est ce que nous démontrent les exemples de tant d'honnêtes païens qui, quoique privés de la grâce, pratiquèrent à un haut degré les plus éclatantes vertus. C'est encore ce qu'enseignent les saintes Ecritures : *Prêchez,* dit Jésus-Christ, *l'Evangile à toute créature; celui qui croira sera sauvé;* il n'y met pas d'autre condition. Il nous est ainsi ordonné six cents fois d'espérer en Dieu, sans qu'il soit fait nulle mention de la nécessité de la grâce ; on nous provoque à aimer Dieu, à nous convertir, et à faire une foule d'autres choses semblables que l'on exigerait vainement de nous, s'il n'était pas en notre pouvoir de les faire. Quant à la volonté, l'Apôtre dit clairement et en général : « Je trouve en moi la volonté, » Rom., VII, 18. Donc :

Rép. D. Min. En tant que l'on considère ces actes en eux-mêmes, ou, suivant le langage de l'école, dans leur *matérialité, Tr.* nous en parlerons plus loin, en tant qu'ils sont des actes de salut ou surnaturels, ou quant à leur *mode, N.* Il ne faut pas confondre ces deux choses-là. Car il peut parfois se

faire, comme nous le démontrerons plus clairement par la suite, que certains actes pris en eux-mêmes soient d'exécution facile, et qu'on puisse les faire sans un secours spécial de la grâce, qui guérit de l'infirmité contractée par le péché. Mais ce n'est pas de ces actes dont il est ici question. Il ne s'agit que des actes de salut, des actes surnaturels qui disposent l'homme à acquérir la béatitude surnaturelle et qui l'y conduisent. Or, par le fait même que cet ordre est au-dessus de la nature de l'homme, il est évident que l'homme, à moins d'être prévenu, excité, aidé par la grâce, ne peut pas faire des actes de ce genre, et qu'il est dans une impuissance absolue relativement à ces mêmes actes. C'est pour cela que dans les décrets de la foi et dans la sanction de la doctrine catholique, on ajoute toujours : *comme il faut.*

Ceci posé, les objections que l'on tire soit de la raison, soit de l'Ecriture, tombent d'elles-mêmes. Et d'abord, pour ce qui est des arguments tirés de la raison, on peut tout au plus en conclure qu'il est controversé aujourd'hui, si l'homme abandonné à ses propres forces peut avoir la foi naturelle, l'espérance et l'amour, et faire les œuvres d'un ordre purement naturel; mais il ne s'ensuit nullement que l'homme puisse faire et vouloir ces mêmes œuvres en tant qu'elles sont surnaturelles; car si elles sont surnaturelles, elles ne viennent pas des forces de la nature, *et vice versa.*

Quant aux arguments que l'on tire des saintes Ecritures, il est évident, d'après les principes qui y sont posés et l'ensemble du système, qu'elles supposent toujours et nécessairement la grâce. Si en effet les Ecritures nous disent de l'homme, par rapport à l'état surnaturel, *qu'il est mort* (1), *qu'il est aveugle* (2), que sans la grâce prévenante et excitante il est incapable de penser, de vouloir et de faire quelque chose (3) ; si en outre, toutes les fois qu'il s'agit de la foi surnaturelle, il est dit que ceux qui viennent à Jésus-Christ, c'est Dieu qui les attire et les instruit (4), et s'il y est dit que c'est Dieu qui ouvre les cœurs de ceux qui embrassent la foi (5), et qu'il les prédispose à la

(1) Ephésiens, II, 1 : *Quand vous étiez morts par vos péchés et vos fautes.* Voy. aussi I Cor., II, 14, et Jean, VIII, 34.

(2) Ibid., V, 8 : *Vous étiez autrefois dans les ténèbres.*

(3) II Cor., III, 5; Philipp., I, 6; Rom., IX, 16.

(4) Jean, VI, 44.

(5) Act., XVI, 14.

vie éternelle (1), il est indubitable que dans les passages que l'on nous objecte, et où il est question de la foi et des autres œuvres du salut, on sous-entende, avec l'aide et le secours de la grâce prévenante, corrélativement à ces principes, bien qu'il n'y en soit fait aucune mention expresse, comme cela a lieu dans divers autres endroits.

Quant à l'objection que l'on tire de ces mots de l'Apôtre : « Je trouve en moi la volonté, » elle n'a pas trait à la question présente. Car nous parlons ici de la nécessité de la grâce pour les actes du salut, pendant que l'Apôtre parle de la faiblesse de l'homme dans la lutte qu'il éprouve pour vaincre la concupiscence, et dont nous parlerons plus loin.

Inst. Dieu a donné à l'homme le libre arbitre ; or, à quoi lui sert cette faculté s'il ne peut pas en user pour atteindre la fin pour laquelle il l'a créé, de sorte que l'homme ait toujours besoin du secours de la grâce pour faire les actes du salut ?

Rép. Dieu a donné à l'homme le libre arbitre, pour qu'il donne son assentiment à la grâce prévenante et excitante, pour qu'il puisse faire le bien à l'aide de la grâce *coopérante,* et par ce moyen acquérir la justification, ou, qu'après avoir acquis la justification, il fasse avec le secours de la grâce des œuvres méritoires, comme nous l'établirons plus longuement en son lieu. Car, en tant que la liberté naturelle est une faculté, elle n'a pour objet que les œuvres de l'ordre naturel, et nullement les œuvres qui dépassent ou sont au-dessus de cet ordre, telles que les œuvres de salut, comme nous l'avons exposé et démontré. Car, pour faire ces œuvres-là, il est besoin que l'homme soit prévenu, excité, illuminé et aidé intérieurement par la grâce de Dieu.

II. *Obj.* La seconde objection est faite par les rationalistes. 1. Il est quelques précepteurs qui ont fait observer déjà depuis longtemps que les opérations *immédiates et surnaturelles* de la grâce ne sont pas clairement promises dans les Ecritures, et qu'elles ne sont pas nécessaires, puisque Dieu peut parfaitement opérer par les lois de la nature tout ce qui est nécessaire pour corriger l'esprit, et qu'enfin elles ne sont pas tellement claires qu'on puisse les comprendre et les connaître d'une manière certaine. 2. De plus, elles entravent la liberté et l'application de l'homme, elles favorisent les rêves des mystiques, elles

(1) Act., XIII, 48.

rendent Dieu lui-même l'auteur des péchés des hommes qui ne se corrigent pas. 3. Les écrivains sacrés eux-mêmes indiquent ou font souvent mention des effets médiats et naturels de la grâce, que confirment seulement et la saine raison et l'expérience. 4. Nous pensons donc qu'il faut admettre que Dieu est l'auteur et le conservateur, non-seulement de l'esprit humain et de la loi morale, facultés dont il a orné en général et en particulier chaque individu, les gravant, pour ainsi dire, dans son âme, Rom., II, 15, mais qu'il est encore la source de cette efficacité par laquelle la religion chrétienne bien comprise porte les esprits à faire ce qui est droit et bon, et les comble de consolation et d'espérance. 5. Enfin, que Dieu est lui-même l'auteur et le modérateur souverain des lois physiques et morales, et que l'homme imbu de la piété véritable s'élève au-dessus des causes secondes et arrive jusqu'à lui; qu'il procure largement à l'homme la facilité et les motifs propres à lui faire connaître cette doctrine, sans déroger aux lois physiques et morales qu'il a établies, comme aussi à en recueillir les fruits et les bienfaits. 6. Il vaut donc mieux réduire toutes les discussions qui peuvent s'élever sur la grâce, à la doctrine de la providence de Dieu sur chaque individu et à son concours..... Et quiconque a pour Dieu une vénération pieuse, sans s'arrêter à toutes ces questions et ces arguties inextricables, attendra tout de la puissance infinie de Dieu et de sa vigilance, et dans l'ordre moral et dans l'ordre physique. 7. Il se gardera bien pourtant de négliger les moyens et les motifs que Dieu lui fournit pour se corriger, ou il en fera un saint usage et s'en glorifiera comme de ses propres mérites (1). Donc :

Rép. 1. *D.* C'est en vain et contre l'autorité positive de l'Ecriture que ces docteurs ont fait cette observation, *C.* avec justice, *N.* Car, de l'aveu même des rationalistes (2), les écrivains du Nouveau-Testament, au moins, enseignent que les chrétiens doivent attribuer et à Dieu lui-même, et à Jésus-Christ (3), et à son Esprit (4), et au Saint-Esprit (ils distinguent

(1) Tel Wegscheider, § 152.

(2) L'auteur que nous venons de citer, parlant, § 148, de la doctrine de la Bible sur la grâce, dit : « Dieu a décrété d'aider les hommes à acquérir le » salut que le Christ leur offre; ainsi que l'attestent les écrivains sacrés, qui » l'attribuent à une faveur et une grâce spéciale. »

(3) II Thess., II, 16 et 15, III, 3-5.

(4) Rom., VIII, 9; Gal., IV, 6; Philipp., I, 19, II, 2 et 13; I Cor., III, 16 Coloss., VI, 19, XII, 6; Rom., XII, 3 et suiv.

celui-ci de l'Esprit du Christ) divers effets salutaires qu'ils répandent dans leurs esprits : *d'abord* la connaissance de la religion et le désir de la pratiquer (1); *ensuite* un changement d'esprit adapté aux préceptes de l'Evangile (2); *puis* une persévérance remarquable dans la foi de l'Evangile et la pratique de la vertu (3); *enfin* chacune des vertus et des mouvements pieux (4), de même aussi que certaines qualités jointes parfois au baptême (5), ou qui le précèdent (6). C'est donc à tort, et contrairement à la vérité, que ces hommes ont fait observer que les *opérations immédiates* et *surnaturelles* de la grâce ne sont ni promises dans les saintes Ecritures, ni nécessaires. Et si nos adversaires rapportent ces choses-là aux expressions *immédiates* et *surnaturelles,* assurément on ne les trouve pas dans les Ecritures, comme on n'y trouve pas non plus les mots *médiates* et *naturelles,* dont ils se servent pourtant. Or, il s'agit ici, non pas des *formules* exprimant la chose, mais bien de la chose *elle-même.* Mais il est indigne, il est contraire aux règles de la dialectique, de passer des formules à la chose. Les preuves que nous avons tirées des Ecritures pour venger le dogme catholique, détruisent en outre les raisons de ces précepteurs de mensonge, savoir, « que Dieu conduit tout à » bonne fin par les lois de la nature, et que les opérations de la » grâce ne sont pas si remarquables que nous ne puissions les » connaître et les comprendre d'une manière certaine. » Car le dogme est très-clairement établi, ce qui nous suffit pour le moment.

Rép. 2. *N.* Les opérations de la grâce, d'après la doctrine catholique, sont singulièrement profitables à la liberté et au zèle de l'homme, puisqu'elles les perfectionnent. Car si on considère les opérations de la grâce, en tant qu'elles élèvent les facultés naturelles de l'homme à un ordre surnaturel, et qu'elles les rendent aptes à produire les actes surnaturels qui

(1) Jean, VI, 44; Act., XVI, 14; I Cor., I, 4-6; XII, 3; II Cor., IV, 6; Eph., I, 17 et suiv.; Phil., I, 3-6.

(2) Jean, III, 5; I Cor., VI, 11; Ephés., II, 5; Phil., II, 13; Tim., II, 25; Tit., III, 4-6.

(3) I Cor., I, 8, III, 6, VI, 19; II Cor., I, 21; Ephés., III, 16 suiv.; Phil., I, 9; Col., I, 10; I Thess., V, 23; II Tim., I, 14; I Pierre, V, 10.

(4) Gal., V, 22 suiv.; I Pierre, I, 22, IV, 14; Rom., VIII, 26; Eph., V, 18 suiv.

(5) Jean, III, 5; Act., XIX, 5-6; Ephés., V, 26; Tit., III, 5.

(6) Act., X, 47.

ne sont pas du domaine des forces humaines, mais qui doivent être le résultat d'un instinct et d'une influence divine, il va de soi qu'elles ne leur enlèvent rien, qu'elles leur donnent quelque chose, au contraire, que la liberté et l'application des hommes n'avaient pas par elles-mêmes, ni ne pouvaient avoir. Et si l'on considère les opérations de la grâce, en tant qu'elles sont médicinales et qu'elles parent aux obstacles que la faiblesse et l'infirmité de la nature humaine mettent à l'exécution du bien, tel que les tentations et les mouvements déréglés de l'âme, tout le monde voit qu'elles perfectionnent singulièrement la liberté et l'application des hommes, comme nous le démontrerons parfaitement plus bas. Quant à ce que nos adversaires ajoutent relativement aux rêves des mystiques et de Dieu auteur du péché, nous les renvoyons aux luthériens et aux calvinistes, que cela regarde.

Rép. 3. *N.* Comme on le voit par la réponse que nous avons faite un peu plus haut à l'objection des pélagiens.

Rép. 4. *D. Je distingue aussi les suivantes.* En obéissant à son esprit privé contre la révélation divine, *C.* en la conservant encore, *N.* Le système rationaliste est, en effet, entièrement opposé à la révélation divine, qui le combat dans toute son étendue. C'est, en effet, absolument la même chose que si quelqu'un voulait se forger une religion au gré de ses désirs. Ces principes posés, il est absurde de parler encore de religion chrétienne bien entendue, puisque, dans la pensée de ces gens-là, l'intelligence parfaite de la religion chrétienne n'est autre chose que la destruction complète de cette même religion. Pélage et ses disciples n'avaient pas été jusque-là. Ce que ces rationalistes ajoutent relativement à la *vraie piété* est vraiment ridicule. Quelle vraie piété peut-il y avoir sans la foi, sans la grâce, sans la révélation? Quelle vraie piété peut-on attendre de ceux « qui pensent que la puissance et l'action salutaire de » Dieu est immédiate dans l'ordre moral et l'ordre physique? » Jésus-Christ est-il donc venu en ce monde pour reproduire en lui le type physique et moral, d'après lequel les rationalistes doivent ne pas négliger de profiter des moyens et des motifs qu'ils ont de réformer leur esprit? Voilà jusqu'où en sont venus les protestants!

PROPOSITION II.

L'homme tombé a un besoin absolu de la grâce de Dieu, soit pour connaître toutes les vérités de l'ordre naturel, soit pour accomplir la loi dans toute son étendue, soit enfin pour vaincre les tentations graves.

Cette proposition, que saint Augustin a soutenue contre les pélagiens, touche dans toutes ses parties à la foi catholique. Pélage nia en effet, ainsi que nous l'avons précédemment fait remarquer, que Dieu eût enrichi le premier homme de l'intégrité de nature, et comme, par suite, il admettait que la nature n'avait pas été corrompue par le péché originel, il en concluait que ses descendants pouvaient tout aussi bien, soit connaître ce qui est vrai, soit faire le bien et vaincre les difficultés qu'ils rencontrent, ainsi que put le faire Adam lui-même, qui sortait immédiatement des mains de Dieu.

Or, nous savons, par la doctrine catholique sur le péché originel et ses effets, que nos premiers parents reçurent de Dieu l'intégrité de nature avec la justice originelle, et qu'ils la perdirent par le péché, et qu'Adam tout entier, ce sont les expressions du concile de Trente, fut détérioré dans son âme et dans son corps par la prévarication dont il se rendit coupable (1). Mais cette détérioration opérée dans Adam comprend l'ignorance de l'intellect, l'inclination au mal de la part de la volonté, et la concupiscence qui suit l'union de l'âme et du corps. L'homme est donc incapable de faire les trois choses que nous venons d'énumérer, si la grâce médicinale de Jésus-Christ ne guérit pas les blessures que le péché lui fait.

Mais nous ferons observer, pour plus de clarté, qu'il s'agit, dans la présente proposition, 1. de la seule *substance* de l'œuvre morale, selon le langage de l'école, et non du *mode*, ou de l'*œuvre surnaturelle*, ou *salutoire*, et que, par conséquent, il est question de la nécessité de la grâce, qui, il est vrai, est surnaturelle (*ratione sui*) par elle-même, mais qui ne l'est pas (*ratione modi*) quant au mode ou à *la fin*. Il faut le concours absolu de l'un et de l'autre pour constituer la grâce surnaturelle proprement dite. Mais cette vocation première de tous les hommes a lieu en même temps que l'illumination

(1) Conc. Trente, sess. V, can. 2.

et l'inspiration intérieure, comme nous le dirons plus tard. 2. Nous ferons observer que quand nous disons que la grâce est nécessaire, soit pour connaître toutes les vérités de l'ordre naturel, etc., que cela ne concerne pas seulement l'enchaînement de ces vérités ou des préceptes divins, mais que cela s'étend encore aux vérités les plus abstruses et aux préceptes les plus difficiles, soit absolument, soit relativement, surtout au précepte d'aimer Dieu par dessus toutes choses. 3. Il faut aussi observer que l'impuissance dans laquelle se trouve l'homme tombé, par rapport à toutes les choses que nous avons énumérées, est *morale* et non *physique* (1); autrement, l'homme ne serait pas coupable de péché, soit qu'il cédât à une tentation violente ou qu'il transgressât un précepte de difficile pratique; qu'il n'y aurait pas de proportion entre ses forces naturelles et la loi de la nature ou de l'ordre moral, auquel l'homme a été destiné de sa nature, et qu'il ne jouirait réellement pas de son libre arbitre. Mais cette impuissance morale admet des degrés, soit en elle-même, soit par rapport à chaque individu en particulier, selon les circonstances des temps, des lieux, et les autres circonstances accessoires individuelles.

Ces principes posés, nous démontrerons les diverses parties de notre proposition comme il suit. Et d'abord, que l'homme ne puisse pas connaître toutes les vérités de l'ordre naturel sans le secours de la grâce, c'est ce que prouvent toutes les raisons que nous avons fait valoir en faveur de la révélation surnaturelle contre les incrédules et les rationalistes; c'est ce

(1) L'impuissance *physique* signifie la même chose qu'impuissance *absolue;* il est impossible de la vaincre : tel *V. G.* qu'il est impossible à l'homme de voler, privé qu'il est d'ailes. On appelle impuissance *morale,* celle que l'on ne peut que difficilement, mais qu'absolument on peut vaincre, tel que l'on conçoit qu'il y a beaucoup de difficultés pour un malade à lever un grand fardeau. Or, cette impuissauce morale, ou plutôt cette difficulté, admet plusieurs degrés, soit absolument, soit relativement; *absolument,* lorsqu'elle découle de la difficulté même de la chose; *relativement,* lorsqu'elle découle non-seulement de la difficulté de la chose, mais lorsqu'elle dépend encore du temps, du lieu, de l'individu et de plusieurs autres circonstances qui accompagnent cette œuvre dejà difficile par elle-même. Et cette difficulté ou impuissance morale est parfois telle, qu'elle équivaut à une impuissance physique ou absolue, comme, par exemple, il est impossible à un homme plein de raison de parcourir nu les rues, ou de se jeter du haut d'une tour à terre, etc. Il faut tenir un compte rigoureux de ces distinctions, parce qu'on trouvé certains écrivains, surtout dans la faction janséniste, qui invoquent l'impuissance morale pour décliner l'envie, désignant par là une haute impuissance morale qui équivaut à l'impuissance physique ou absolue, et par ce moyen ils font illusion à ceux qui ne se tiennent pas sur leurs gardes.

que prouve surtout l'argument tiré de l'expérience de tous les siècles. Nous avons vu, en effet, par là, que les hommes privés de la révélation étaient sous le poids d'une telle ignorance, que non-seulement les peuples ignorants et barbares, mais même les peuples polis et instruits à l'école des philosophes n'ont pas pu secouer ces ténèbres et sont tombés dans des erreurs graves et nombreuses sur la morale. Nous avons encore appris par là que les philosophes eux-mêmes, quoiqu'ils se fussent appliqués de toutes leurs forces à acquérir la vérité, sont pourtant tombés dans les plus pernicieuses erreurs; tout comme les incrédules modernes, qui ont tenté de forger une nouvelle morale parce qu'ils rejetaient la révélation, et qui, réduits au désespoir de pouvoir aboutir, ont enfin avoué leur impuissance (1). Nous nous bornerons à ce qui précède, sans entasser toutes les preuves que l'on pourrait tirer de la brièveté de la vie, des bornes de l'esprit humain, de la multitude des devoirs, de la difficulté qu'il y a à pratiquer ces mêmes devoirs, des conflits des préceptes, et d'une foule d'autres choses dont nous pourrions ici parler.

Quant à la seconde question, savoir, que l'homme tombé ne peut pas observer toute la loi sans la grâce du Sauveur, ce qui en prouve nettement la vérité, c'est, d'un côté, la difficulté immense que présente l'observation de certains préceptes; d'un autre côté, la faiblesse inséparable de l'homme. Le pardon des injures, l'amour des ennemis, la continence et une foule d'autres choses prescrites par la loi présentent par elles-mêmes tant de difficultés, que l'homme, réduit à ses propres forces, ne pourra que très-difficilement l'observer, ou même ne l'observera pas du tout. Et pour ne parler que de la continence, l'auteur du livre de la Sagesse dit de lui-même, c. 8, 21 : « Comme j'ai su que je ne pouvais être continent qu'autant » que Dieu m'en ferait la grâce, et il était de la sagesse de » savoir de qui venait ce don, je me suis adressé au Seigneur » et je l'ai prié. » C'est à cette question que se rapportent les paroles suivantes de l'Apôtre : « Je trouve en moi la volonté » de faire le bien, et je n'y trouve pas le moyen de le faire, » Rom., VIII, 18; c'est aussi à cela que se rapporte le c. 7, aux Rom., tout entier; l'Apôtre y décrit parfaitement l'impuissance où est l'homme d'observer la loi sans la grâce de

(1) Voy. Ier vol. *de la Vraie religion*, n. 54 et suiv.

Jésus-Christ. Or, c'est de cette difficulté que l'homme éprouve intérieurement à se contenir dans le devoir que découlent surtout l'idolâtrie et le polythéisme, auxquels les païens ont eu recours pour donner un vernis d'honnêteté aux plus honteuses pratiques, afin de pouvoir étouffer d'une manière quelconque les remords et les angoisses de la conscience. Si on ajoute à tout cela les cas assez fréquents où l'homme est exposé ou à violer la loi ou à perdre la vie, les cas où il a à choisir entre un crime qui restera impuni, suivant toutes ses prévisions, et un avantage marqué, il ne restera certes pas longtemps en suspens (1). Et ce que nous avons dit de la loi en général, on peut l'affirmer d'une manière spéciale du précepte de l'amour de Dieu par dessus toutes choses, savoir, de l'amour *appréciatif,* qui renferme toute l'observance de la loi, comme cela est évident de soi-même, et n'a par conséquent besoin d'aucune plus ample démonstration.

Cette difficulté acquiert une extension pour ainsi dire immense par ce que contient la troisième partie de notre proposition, savoir, que l'homme ne peut vaincre les violentes tentations qui assiègent son esprit qu'au moyen de la grâce. Il est de ces tentations qui sont pour ainsi dire inhérentes à l'homme, savoir, celles qui découlent de la concupiscence; il en est d'autres qui sont extérieures, et elles ont leur principe ou dans les attaques du démon ou dans les attraits et dans les flatteries du monde. La concupiscence suscite parfois des tentations si violentes que l'homme ne s'y soustrait qu'à grand'peine : « Car la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit convoite » contre la chair, » Gal., V, 17, dit l'Apôtre; il écrit en outre de lui-même, parlant de la personne de l'homme qui vit sous la loi : « Je vois dans mon corps une autre loi qui répugne à » la loi de mon esprit, et qui me rend captif de la loi du péché » qui existe dans mes membres, » Rom., VII, 23. C'est aussi ce que reconnurent les païens, comme on le voit par cet adage connu du poète : « La convoitise m'insinue une chose, l'esprit » m'en insinue une autre; je vois ce qu'il y a de plus parfait » et je l'approuve; pourtant je fais ce qu'il y a de plus mau- » vais. » Le poète exprime ici le cri de la nature souillée et portée au mal. A tout cela se joignent encore les attaques du démon, ainsi que nous l'attestent çà et là les Ecritures, et les

(1) Roberti, S. J., *de la Probité naturelle.*

attraits du monde, ainsi que nous l'atteste une trop malheureuse expérience. Le seul moyen donc pour l'homme de les vaincre, de les surmonter, c'est la grâce de Dieu, qui l'aide et le pousse à remplir ses devoirs et à faire tout ce qui est de son devoir, qui l'aide à pratiquer la vertu. C'est ce que proclame l'Apôtre, pass. cit., où, après s'être écrié : « O infortuné! qui » me délivrera de ce corps de mort? » ajoutant aussitôt : « La » grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur, ibid., 24 et 25.

Il est donc constant, ce que nous avions proposé, que la grâce de Dieu est nécessaire à l'homme tombé, soit pour connaître toutes les vérités de l'ordre naturel, soit pour accomplir la loi dans toute son étendue, soit enfin pour surmonter toutes les tentations violentes auxquelles l'homme est exposé (1).

Objections.

I. *Obj.* Dieu a doué la raison humaine de facultés telles, qu'elle peut, lorsque ces facultés sont suffisamment cultivées, acquérir les vérités de son ordre; qu'elle peut surtout acquérir celles qui tiennent à la morale et à la religion. 2. Ce que sont pour les brutes l'instinct et la sensation, la raison l'est certes pour l'homme; donc, de même qu'elles peuvent, sans secours étranger, atteindre leur fin, de même l'homme peut aussi, par la seule raison, parvenir à sa fin par la connaissance de la vérité, de la première vérité surtout, qui est Dieu, et ensuite de celle de ses devoirs envers Dieu, envers lui-même et envers la société. 3. Or, la raison est cachée dans l'homme comme une semence qui se développe avec le temps, pour acquérir, par ce moyen, toute son extension et atteindre la perfection qui lui est propre. La raison a, en conséquence, besoin d'instruction, de culture, d'expérience, de communication et d'autres secours pour parvenir à la connaissance de la vérité; et pourvu qu'elle ait ces moyens, elle acquerra sûrement la vérité. Donc :

Rép. 1. *D.* Physiquement et absolument, *C.* moralement, *N.* Or, nous parlons de cette puissance morale. Nous ne nions pas, en effet, que l'homme tombé puisse encore connaître, par un pouvoir physique, les vérités pour lesquelles il a été créé; mais cela ne suffit pas, puisque ce moyen est peu expéditif,

(1) Bellarm., *de la Grâce et du libre arbitre,* liv. V, c. 4-9.

qu'il est entouré d'une foule de difficultés et qu'il faut un très-long temps pour les surmonter, qu'on n'y parvient qu'à force de veilles et de labeurs, comme le prouve l'expérience; et l'expérience nous prouve aussi que les sages eux-mêmes, après des siècles d'efforts, n'ont pas pu connaître la vérité pure des erreurs même les plus graves. Puis, quand même on y parviendrait, on en ignore encore l'application pratique, et ce sont de nouveaux efforts, de nouvelles luttes qu'il faut soutenir pour bien l'appliquer à la pratique des devoirs. L'esprit humain fait fréquemment, selon leur expression, des théories magnifiques, des systèmes merveilleux; mais tout cela tient peu devant l'expérience.

Rép. 2. *Je nie la parité;* car les brutes ne suivent que le mouvement de leurs sens et leur instinct, pendant que l'homme, par sa raison, est libre; et comme cette raison a des bornes, il ne connaît pas toute la vérité; aussi, hélas! entraîné par ses passions, en fait-il souvent un très-mauvais usage. Elle succombe souvent, en effet, sous les coups des passions, de l'instruction, de l'autorité des autres hommes, des préjugés, de sorte qu'elle ne peut pas acquérir la connaissance de la vérité. L'homme a donc besoin de secours pour bien se conduire et atteindre sa fin; il ne suffit pas à l'homme de connaître Dieu et les principaux devoirs auxquels il est astreint; il est nécessaire, de plus, qu'il les connaisse dans leur détail et qu'il les remplisse convenablement. Or, là est la difficulté.

Rép. 3. *J'accorde l'antéc. et je nie la conséq.* La raison est comme une semence qui doit germer pour atteindre sa maturité; mais pour qu'elle germe, elle a besoin du secours de la grâce; et si la grâce vient à lui manquer, ces faibles principes croulent facilement et inclinent au mal; et loin, dès lors, d'atteindre la perfection désirée, ils la précipitent dans l'abîme. Tel un navire qui, quelque parfaits que soient ses agrès pour traverser les mers, s'il n'est dirigé par un habile pilote, ira se briser contre les écueils et les récifs (1).

(1) Il est certains auteurs qui, pour échapper à cette difficulté, ont recours à la faiblesse de la nature humaine, qui provient de la chute de nos premiers parents. Mais ces auteurs ne prennent pas garde que cette faiblesse existerait aussi, dans l'hypothèse que Dieu n'eût pas voulu accorder gratuitement à l'homme non élevé le don d'intégrité, qu'alors cette difficulté serait la même. Car si on en retranche quelques accidents, la condition de l'homme non élevé, ni doué du don d'intégrité, eût été la même qu'elle est, maintenant que l'homme a perdu ces dons par le péché. La seule différence qu'il y a, c'est que dans

II. *Obj.* L'Ecriture enseigne en divers endroits que l'homme, abandonné à ses seules forces, peut observer la loi dans toute son étendue. 1. Aussi, Deutér., XXX, 11, Moïse dit : « Ce » commandement, que je vous prescris aujourd'hui, n'est ni » au-dessus ni loin de vous. » Il est aussi écrit dans l'Eccl., XV, 16 : « Si vous voulez garder les commandements, ils » vous garderont. » 2. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « Les » Gentils, qui n'ont pas la loi, font naturellement ce que » prescrit la loi, » Rom., II, 14 ; ils peuvent donc naturellement, ou avec les seules forces de la nature et sans la grâce, observer les préceptes de la loi naturelle. 3. Comme l'atteste de lui-même l'Apôtre, c'est qu'avant de vivre sous la loi de grâce, il vivait sous la loi ancienne, « et que, pour ce qui est » de la loi de justice, il mena une vie irréprochable, » Philip., II, 6. 4. C'est ce qui fait que saint Jean Chrysost. dit : « Ils » sont dignes d'admiration (les païens) pour avoir fait tout ce » que prescrit la loi sans le secours de la loi (1) ; » 5. marchant sur ses traces, saint Hilaire distingue un double livre, expliquant ces mots du Ps. 68 : « Qu'ils soient effacés du livre des » vivants ; » l'un des vivants, l'autre des justes ; et il affirme : « Que ceux-là sont écrits au livre des vivants qui vécurent » pieusement avant sans aucune connaissance de Jésus-Christ, » et qui, instruits de la loi, en gardèrent tous les préceptes, » desquels l'apôtre Paul enseigne, selon la loi, Rom., X : » Celui qui en observera les ordonnances y trouvera la vie (2). » 6. Certes, la loi naturelle ne sort pas des limites de la nature, et par conséquent elle ne dépasse pas les facultés naturelles de l'homme. 7. Il faut donc éviter, concluent magistralement les rationalistes, de fournir une facile excuse aux pécheurs en exaltant outre mesure la faiblesse de la nature humaine ; ceux qui enseignent publiquement doivent bien plutôt s'appliquer énergiquement à dévoiler ce qu'il y a de honteux et de méchant dans chaque acte mal fait, et à faire connaître la faculté que Dieu, par un acte de sa bonté, a accordée à l'homme de vaincre ce qu'il y a de vicieux en lui, et avec l'aide de Dieu lui-même (d'après l'ordre naturel de la Providence), de faire de plus en

cette hypothèse, la faiblesse de la nature humaine serait la condition naturelle de l'homme, pendant que dans l'état actuel des choses, elle consiste dans un châtiment, une infirmité. Voyez ce que nous avons dit, Traité *de Dieu créat.*

(1) Hom. 5, sur l'épit. Rom., n. 5.

(2) Explic. Ps. 68, n. 24, édit. Coust.

plus connaître toutes les choses bonnes qu'il faut faire, afin que les hommes la cultivent avec plus de soin (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* par le secours de la grâce de Dieu, *C.* sans lui, *N.* Car, dans ces passages et autres semblables, où il est question de l'observance de la loi, ou bien ils contiennent une exhortation à observer cette même loi, et dans ce cas il est toujours sous-entendu avec le secours de la grâce, comme cela est énoncé ou dans ces mêmes passages ou ailleurs. Moïse avait dit en effet, avant le passage cité du Deutér., V, 6 : « Le Seigneur ton Dieu circoncira ton » cœur et celui de ta postérité, afin que tu aimes le Seigneur » ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme. » C'est aussi à cela qu'ont trait les prières par lesquelles les prophètes demandent à Dieu qu'il leur accorde, à eux ou au peuple, un cœur docile à observer la loi; et ces prières sont très-nombreuses (2).

Rép. 2. *D.* Les *païens* font les choses de la loi par opposition à la loi écrite, *C.* par opposition à la grâce, *N.* Le but de l'Apôtre, dans le passage cité, est de montrer que les païens n'ont pas été sans loi, quoiqu'ils n'aient pas eu de loi écrite comme les Juifs, puisqu'ils la portaient, pour ainsi dire, écrite dans leur cœur, comme ils le prouvaient par leurs actes bons ou mauvais sur le témoignage que leur conscience leur en rendait. Mais comme les Juifs n'observaient pas la loi sans le secours de la grâce, les païens n'observaient pas non plus la loi naturelle sans ce secours. L'Apôtre n'exclut donc pas la grâce, il la suppose bien plutôt et la renferme dans ce qu'il dit (3).

Rép. 3. *D.* Selon la justice légale extérieure ou devant les hommes, *C.* intérieure, proprement dite et devant Dieu, *N.* Il dit en effet le contraire ailleurs (4).

Rép. 4. *D.* Dans le sens de l'Apôtre, tel que nous l'avons exposé il y a peu de temps, *C.* dans le sens de nos adversaires, *N.* Le saint docteur enseigne expressément, en effet, dans son homélie 13 sur la même épître, que la loi sans la grâce est tout-à-fait insuffisante, et qu'il est impossible de

(1) Wegscheider, § 118.

(2) III Rois, III, 9; tout le Ps. 118, etc.

(3) Voy. Bern. de Pecquigny, *Triple exposition* sur ce passage.

(4) Voy. épît. à Tite, III, 3 et suiv.; I Tim., I, 13, etc.

vaincre les tentations et de faire son salut sans un secours spécial de Dieu (1).

Rép. 5. *D.* Dans le livre des vivants relativement à l'ordre temporel, *C.* dans l'ordre de la vie éternelle, *N.* Car autrement il prouverait trop, puisqu'il prouverait que quelqu'un peut acquérir la vie éternelle par des œuvres moralement honnêtes (2).

Rép. 6. *D.* N'excède pas la faculté naturelle physique de l'homme, *C.* la faculté morale dont nous parlons, *N.*

Rép. 7. *D.* Si nous enseignions que l'homme est sous les coups d'une impuissance physique, ou que l'homme est privé de toute espèce de grâce, le précepte le pressant, *C.* Si nous enseignons que l'homme n'est que sous les coups d'une impuissance morale, et que le précepte ne le presse pas sans la grâce, *N.* Nous ne ferions que donner une excuse facile au pécheur, si nous disions qu'il est absolument impuissant à observer la loi, et si nous soutenions qu'il est sans secours aucun de la grâce lorsqu'il est obligé d'observer quelque précepte grave. Mais la doctrine catholique est loin d'enseigner de pareilles choses, car le péché ne souille que celui-là seul qui le commet librement et volontairement. C'est pourquoi les exhortations des rationalistes conviennent parfaitement aux docteurs protestants, qui enseignent que l'homme a perdu la liberté par le péché d'Adam, et qu'il pèche nécessairement; mais ces exhortations ne conviennent pas aux catholiques, qui, quoiqu'ils admettent une grande faiblesse dans l'homme tombé, n'enseignent pourtant jamais qu'il est privé du secours de toute espèce de grâce lorsqu'il est impuissant à observer un précepte qui urge, comme nous l'établirons plus tard.

III. *Obj.* 1. S'il est quelque tentation que l'on doive regarder comme difficile à vaincre, c'est certainement la menace d'une mort imminente; or, l'homme peut la surmonter par les seules forces de son libre arbitre; c'est ce que nous prouvent, en

(1) N. 3 et suiv. C'est même ce que déclare nettement le même saint Chrysostôme dans l'hom. 5, objectée par nos adversaires, n. 4 et 5.

(2) C'est ce que prouve tout le contexte, où il distingue un double livre, savoir : *Des vivants et des justes.* Il affirme que ceux-là appartinrent au livre des justes, qui ont été justifiés en Jésus-Christ, et il affirme que ceux-là appartinrent au livre des vivants, qui observèrent la loi sans connaître Jésus-Christ: *Et comme Moïse craignait,* dit-il, *que le peuple ne fut effacé tout entier de ce livre,* il demanda d'en être effacé *le premier.* Or, Moïse craignait que Dieu ne mît à mort le peuple comme il l'en avait menacé.

premier lieu, les exemples d'un grand nombre de Romains, qui se dévouèrent sans hésiter à la mort, par amour pour leur patrie; c'est aussi ce que nous apprennent les exemples d'une foule d'hérétiques et de schismatiques, qui ont enduré les plus affreuses tortures pour soutenir leurs mauvaises opinions, et qui pourtant étaient privés du secours de la grâce de Jésus-Christ pour le faire. 2. On regarde aussi comme une tentation grave celle qui résulte des luttes de la concupiscence; cependant, il est écrit de cette tentation, Gen., IV, 7 : « Votre » concupiscence vous sera soumise et vous la dominerez. » L'homme peut donc subjuguer la concupiscence par ses propres forces et la soumettre à l'empire de sa raison. 3. Aussi saint Jérôme dit-il fort justement : « Dieu nous a doués du libre » arbitre en nous créant, et nous ne sommes entraînés au vice » non plus qu'à la vertu nécessairement. Car, autrement, il » n'y a pas de récompense là où il y a nécessité (1). » 4. Saint Thomas souscrit à cette opinion, lui qui enseigne expressément que le mouvement de la volonté ne suit pas nécessairement la passion, et même, qui plus est, que la volonté *peut ne pas vouloir la concupiscence ou ne pas y consentir;* et cela par les seules forces du libre arbitre qu'il défend ici (2). Donc :

Rép. 1. *D. Min.* Par une passion plus violente et plus forte ou toute autre cause semblable, *C.* par un motif naturellement honnête, *je dist. encore,* avec le secours de la grâce, *C.* autrement, *N.* Nous ne nions pas qu'il se trouve parfois des hommes qui, emportés par un violent amour de la gloire ou par toute autre passion et par une espèce de barbarie d'esprit, fruit de l'opiniâtreté, qui surmontent les plus affreuses tortures et méprisent la mort. Quel est l'homme pourtant qui pourrait donner à cela le nom de courage et de vertu? Or, c'est à cela que se rapportent le plus grand nombre des crimes des Romains ou même des hérétiques, des schismatiques et des autres gens de même espèce. Et, s'il s'en est trouvé parmi eux quelques-uns qui ont supporté ces tourments pour un motif honnête, *V. G.* par un amour louable de la patrie ou pour soutenir quelque vérité, ils n'ont pas entrepris une chose aussi difficile sans le secours de la grâce, comme l'enseigne saint Augustin dans *son livre de la Patience,* c. 18, où il dit

(1) Cont. Jovin., liv. III, n. 3, édit. Vallarsi.
(2) 1, 2, q. 10, art. 3, à la 1.

que c'est un don de la grâce, *non pas des fils et des héritiers, mais des déshérités;* c'est-à-dire qu'ils ne reçoivent pas cette grâce pour parvenir au ciel, mais bien pour qu'ils soient punis moins sévèrement pour leurs autres péchés. Au reste, le même saint docteur comparant, ibid., c. 17, la patience qui résulte de la concupiscence avec la patience qui résulte de la grâce, écrit les magnifiques choses que voici : « Plus la concupiscence, qui ne vient pas du père mais du monde, est vive et » ardente dans l'homme, plus aussi il est disposé à endurer » toute espèce de contrariété et de tourments pour l'objet qu'il » convoite..... Cette patience ne vient pas d'en haut..... La » volonté humaine peut suffire à cette fausse patience sans le » secours de Dieu, et elle est d'autant plus dure que la passion » est plus violente, et elle supporte d'autant mieux les maux » les plus grands qu'elle est plus mauvaise; quant à la patience » réelle, la volonté ne lui suffit qu'autant qu'elle est aidée et » soutenue par un secours d'en haut, parce que le Saint- » Esprit est son feu. »

Rép. 2. *D.* L'homme peut subjuguer physiquement et absolument la concupiscence et la soumettre à l'empire de sa raison, *C.* moralement, *je dist. encore,* avec l'aide de Dieu, qui ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces, *C.* sans le secours de Dieu, *N.* Or, c'est dans ce sens qu'il faut entendre le passage de la Genèse qu'on nous objecte (1).

Rép. 3. Il faut faire ici la même distinction. Car saint Jérôme défend le libre arbitre de la volonté contre Jovinien, et il confesse à diverses reprises que l'homme ne peut pas vaincre par lui-même toute espèce de tentations (2).

Rép. 4. *D.* Saint Thomas enseigne que le mouvement de la volonté n'est pas soumis à une nécesssité physique, *C.* morale, *N.* La pensée du saint docteur se manifeste ici par la comparaison des brutes dont il se sert. Car il soutient que le mouvement de la volonté libre est actif et de son propre ressort, qu'il n'est soumis à aucune nécessité, mais il ne nie pas qu'elle soit soumise à une nécessité morale (3).

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 8.

(2) Voy. Bellarm., ibid.

(3) Voici ses paroles : « Le changement de l'homme par la passion s'opère » de deux manières. Ce changement s'opère d'une telle façon, dans certaines » circonstances, que la raison est tout entière annihilée..... et chez les per-

ARTICLE II.

Erreurs des semi-pélagiens sur la nécessité de la grâce.

Les semi-pélagiens sont ainsi appelés de ce qu'ils admettaient en quelque sorte la moitié des erreurs des pélagiens. Ils admettaient la nécessité de la grâce, soit pour l'augmentation de la foi, soit pour l'accomplissement des œuvres subséquentes salutaires, et, sur ce point, ils différaient des pélagiens. Comme eux, pourtant, ils rejetaient la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi, de même que pour la persévérance finale. C'est pour cela qu'ils *s'attribuaient* le commencement du salut et la persévérance dans ce même salut, et ne l'attribuaient pas à *la grâce de Dieu prévenant leur volonté* (1).

Le principe de cette erreur, comme nous l'avons précédemment insinué, c'est que les semi-pélagiens confondaient l'élévation du premier homme à un état surnaturel avec son intégrité; aussi pensaient-ils que la nature humaine n'était pas tellement dépravée par le péché, que l'homme tombé et infirme ne pût pas par lui-même au moins désirer, vouloir et demander la santé; ils pensaient que l'homme pouvait par lui-même avoir le commencement de la foi; ils pensaient qu'il pouvait, qui plus est, avoir la foi elle-même ou l'affection de la crédulité (2), et y persévérer jusqu'à la fin. Ils enseignaient que ceux qui avaient obtenu la foi par leurs propres forces pouvaient ensuite demander et obtenir de Dieu soit l'accroissement de cette même foi, soit les œuvres salutaires. C'était de cette erreur fondamentale que découlaient les autres erreurs dans lesquelles tombaient les semi-pélagiens, savoir, que la grâce était donnée d'après les mérites; que Dieu voulait que

» sonnes où s'opère ce changement, la raison est telle que chez les bêtes brutes » qui suivent nécessairement l'impétuosité de leurs passions. »

(1) Voy. Ch.-Jos. Tricassinus, ord. cap., Arbitre indifférent de l'homme tombé, Paris, 1673, part. I, sect. 1, § 3 et suiv.; surtout §§ 16 et 17. Mais il ne faut pas perdre de vue ici ce que nous avons dit de la notion de la *grâce prévenante,* dans le sens des anciens, car cette grâce renfermerait soit la grâce que nous appelons grâce d'*illumination,* soit celle que nous désignons sous le nom de grâce d'*inspiration.* Cette observation nous est ici nécessaire.

(2) Car les semi-pélagiens prétendaient dans ce sens que la foi venait de nous; ils attribuaient *la foi formelle* à la grâce, ainsi que nous le dirons bientôt.

tous les hommes fussent sauvés, de manière toutefois qu'ils le voulussent d'abord par le seul arbitre de leur volonté; qu'il n'y a pas de prédestination à la grâce. Nous avons traité en partie déjà ces questions, et nous les traiterons en partie plus tard.

Nous bornant, en attendant, à l'erreur des semi-pélagiens qui touche la nécessité de la grâce, pour avoir le principe de la foi et y persévérer dès qu'on l'a, nous ferons observer, pour éviter les erreurs des jansénistes, que les semi-pélagiens n'ont pas absolument nié que la grâce fût nécessaire relativement à l'un et à l'autre de ces articles; il n'ont nié que la nécessité de la grâce qui affecterait la volonté, car ils admettaient, sans hésiter, que la grâce d'illumination ou de l'intellect est nécessaire (1). C'est pourquoi saint Augustin, qui les a combattus, insistait continuellement sur la nécessité de la grâce qui porte immédiatement sur la volonté. Aussi Jansénius en conclut-il que les semi-pélagiens admettaient la grâce pour le commencement de la foi, et qu'ils avaient été hérétiques en ce qu'ils prétendaient que cette grâce était telle que la volonté pouvait lui résister ou y obtempérer. C'est pourquoi cette proposition, qui est la 4e : « Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de » la grâce prévenante pour chaque acte, même pour le com- » mencement de la foi; et ils étaient hérétiques en ce qu'ils » voulaient que cette grâce fût telle que la volonté humaine » pût lui résister ou obtempérer à ses mouvements, fut con- » damnée, par Innocent X, comme *fausse* et *hérétique;* elle » était fausse historiquement, et elle l'était théoriquement (2).

(1) Car les pélagiens admettaient la nécessité de la grâce, que l'on appelle d'illumination ou d'intellect; mais ils n'admettaient aucune grâce nécessaire dans la volonté, comme le démontre à diverses reprises l'auteur cité dans son ouvrage intit. Prédestination à la gloire, part. II, sect. 3, § 10, point 2. Or, les semi-pélagiens, pour ce qui est du commencement de la foi et de la persévérance dans cette même foi, et par conséquent quant à la *gratuité* de la grâce, s'accordaient avec les pélagiens, comme l'atteste çà et là saint Augustin, et comme il serait facile de l'établir en citant divers passages du même saint docteur, si Jansénius n'en convenait lui-même, *Hérés. pélag. et semi-pélag.*, liv. VIII, c. 1, § *Non enim,* p. 162, où il dit : « Il est constant, d'après » les témoignages irrécusables de saint Augustin et de saint Prosper, que leur » doctrine (des semi-pélagiens) qui les séparait de l'Eglise, ne fut rejetée que » sous le seul prétexte qu'elle renouvelait l'hérésie pélagienne. »

(2) Il est étonnant qu'après cette censure, certains théologiens catholiques aient osé soutenir avec les jansénistes que les semi-pélagiens reconnaissaient la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi. Car c'est absolument comme si on voulait soutenir comme vraie la contradictoire de la proposition

Nous établissons, contre cette erreur des semi-pélagiens, la proposition suivante.

PROPOSITION.

L'homme ne peut pas, sans l'illumination, l'inspiration et le secours du Saint-Esprit, avoir un commencement salutaire de foi et y persévérer jusqu'à la fin, quand il l'a.

Cette proposition est de foi, comme le prouve la définition du concile de Trente, sess. VI, c. 4 : « Si quelqu'un dit que, » sans l'inspiration et le secours du Saint-Esprit, l'homme » peut croire comme il faut... de manière que la grâce de la » justification lui soit conférée, qu'il soit anathème. » Le II[e] conc. d'Orange, c. 5, avait prévenu le concile de Trente : « Si » quelqu'un soutient que le commencement de la foi et l'af- » fection de crédulité, de même que l'accroissement de la foi, » par laquelle nous croyons en celui qui justifie l'impie et » nous conduit à la régénération du saint baptême n'est pas » le résultat du don de la grâce, c'est-à-dire de l'inspiration » du Saint-Esprit... mais nous vient naturellement, il est » opposé aux dogmes apostoliques ; » et, can. 7 : « Si quel- » qu'un soutient que, par les seules forces de la nature... on » peut donner son assentiment à la prédication de l'Evangile

que le pontife de Rome a condamnée comme *fausse*. Il ne faut pas oublier ici que Jansénius a posé en principe que les pélagiens et les semi-pélagiens ont admis la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi, pour en conclure que toute la controverse entre saint Augustin et eux gisait seulement sur la puissance et l'efficacité de la grâce ; de sorte que les pélagiens et les semi-pélagiens prétendaient que la liberté demeurait entière et indifférente sous l'influence de la grâce, pendant que saint Augustin établissait contre eux, conformément à la doctrine catholique, que la grâce imprimait une nécessité inévitable à la volonté. Il est en outre déplorable que les mêmes théologiens catholiques aient souscrit sur ce point aux idées de Jansénius concernant l'état de la controverse entre les semi-pélagiens et saint Augustin, au moins quant à l'efficacité de la grâce, contrairement à la vérité historique et à l'autorité des pontifes romains ; car c'est trahir la cause catholique pour établir sans raison des opinions particulières. Voyez entre autres, Noël Alex., pass. cit., art. 2. Erreurs des pélagiens, §§ 3 et suiv. Si en attendant on distingue la grâce d'illumination ou d'intellect admise, comme nous l'avions dit, des pélagiens et des semi-pélagiens, pour le commencement de la foi, de la grâce d'inspiration ou de *volonté*, dont ils nièrent la nécessité les uns et les autres ; si en outre on distingue le commencement de la foi, de la foi formelle, que les semi-pélagiens classaient parmi les *œuvres* elles-mêmes, et pour l'accomplissement desquelles ils reconnaissaient la nécessité de la grâce, il n'y a plus d'amphibologie.

» sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit... il est « trompé par l'esprit d'hérésie (1). »

Mais voici comment, en premier lieu, nous établissons la sanction de la doctrine catholique sur ce point par les saintes Ecritures : Les oracles divins n'attribuent pas seulement la foi et le principe de la foi à la seule prédication et à l'illumination de la foi extérieure, mais bien à l'opération intérieure du Saint-Esprit, qui illumine et qui inspire, s'ils enseignent que personne ne peut aller à Jésus-Christ si le Père ne l'y attire, que la foi est un don de Dieu, qu'elle n'est accordée que par miséricorde et par grâce, et que cette divine miséricorde est ainsi accordée pour que personne ne puisse se réjouir de ses œuvres comme s'il ne l'avait pas reçue; si enfin ils nous apprennent que ceux qui ont reçu la foi, ne l'ont reçue que parce que Dieu a ouvert leur cœur et les a prédisposés pour la vie éternelle. Or, les Ecritures nous apprennent positivement toutes ces choses-là. Jésus-Christ dit en effet, saint Jean, VI, 14 : « Personne ne peut venir à moi si le Père ne » l'attire, lui qui m'a envoyé. » Quant à l'Apôtre, il dit, I Cor., VII, 25 : « Dieu m'a fait miséricorde pour que je sois » fidèle; » il dit encore, Philipp., I, 29 : « Il vous a été donné » non-seulement de croire en Jésus-Christ, mais encore de » souffrir pour lui; » il ajoute encore, Ephés., II, 8 : « Vous » êtes sauvés gratuitement par la foi, et cela ne vient pas de » vous, c'est un don de Dieu et non le fruit de vos œuvres, » de peur que quelqu'un se glorifie. » Aussi adresse-t-il en toute confiance cette question, I Cor., IV, 7 : « Car, qui est-ce » qui met de la différence entre vous? Qu'avez-vous que vous » n'ayez reçu? Mais, si vous l'avez reçu, pourquoi vous glo- » rifiez-vous comme si vous ne l'aviez pas reçu? » — « *C'est » surtout par ce témoignage,* dit saint Augustin, que je suis » convaincu, puisque j'errais en croyant que la foi par la- » quelle nous croyons en Dieu n'est point un don de Dieu, » mais qu'elle est en nous par nous (2). » L'Apôtre fait encore cette question, Rom., XI, 35 : « Qui lui a donné quelque » chose le premier pour prétendre en être récompensé? *Quand » tout est de lui, tout est* par lui, tout est en lui. » Tout ceci serait faux, dans le système des semi-pélagiens. Mais les faits

(1) Voy. Actes conc., Hard., t. II, col. 1098.
(2) Liv. Prédest., c. des Saints, n. 7.

relatés dans les livres saints le renversent aussi. Il est en effet écrit de Lydie, la marchande de pourpre, Act., XVI, 14 : « Le Seigneur ouvrit son cœur pour lui faire entendre ce que » disait Paul; » et ibid., XIII, 48, il est dit, en général : « Et tous ceux qui avaient été prédestinés à la vie éternelle » embrassèrent la foi. »

Il serait superflu, après cela, de réunir ici les nombreux témoignages des Pères, puisqu'ils ont été unanimes sur ce point. Nous ne citerons qu'un ou deux passages tirés de leurs écrits, pour ne pas être trop long. Saint Cyprien, parmi les Latins, dit : « Il ne faut nous glorifier de rien, puisque rien » ne nous appartient (1); » et saint Ambroise dit aussi : « Notre cœur et nos pensées ne sont pas en notre pouvoir (2). » Parmi les Grecs, saint Grégoire de Nazianze dit : « Celui qui » a donné ce qui vient en premier lieu donnera aussi ce qui » vient en second lieu (3), » c'est-à-dire la foi dans toute sa plénitude et son intégrité (4).

A cela vient se joindre le sentiment de l'Eglise universelle, qui a toujours prié pour les fidèles, demandant à Dieu de leur donner la foi et de les y faire persévérer lorsqu'ils l'auraient reçue. Elle a donc toujours regardé et la foi, et son principe, et la persévérance dans cette même foi dès qu'on la reçue comme autant de dons de Dieu. Car, comme le dit très-bien saint Augustin, nous ne demandons pas à autrui ce qui est en notre pouvoir : « Car, quand est-ce, dit-il, qu'on n'a pas prié » dans l'Eglise pour les infidèles et pour ses ennemis pour » qu'ils crussent..... Car, si l'Eglise lui demande (à Dieu) ces » choses-là et qu'elle croie que c'est elle-même qui se les » donne, ses prières ne seraient pas vraies, elles seraient sans » raison d'être, et à Dieu ne plaise que nous disions cela. Quel

(1) Témoign. à Quirinus, l. III, c. 4. Or, saint Augustin cite ce témoignage de saint Cyprien, pass. cit.

(2) Liv. Fuite du siècle, c. 1, n. 1.

(3) Disc. 44, sur la Pentec., n. 11, p. 710, t. I, éd. Paris, 1630.

(4) Comme les jansénistes n'ont pas honte d'accuser les Pères grecs de semi-pélagianisme, il suffira pour voir toute l'injustice de cette accusation, de consulter le remarquable ouvrage d'Isaac Habert, évêque de Vabre, intitulé : Défense de la théologie des Pères grecs sur toute la matière de la grâce, vol. in-folio, Paris, 1646. Voy. surtout, l. I, c. 8, intitulé : Nécessité absolue de la grâce, d'après les Pères grecs; pour croire et avoir le commencement de la foi, il y développe longuement l'argument en question, et résout les difficultés que les jansénistes et leurs prédécesseurs, les calvinistes, ont tirées des écrits de ces mêmes Pères.

» est, en effet, celui qui gémit réellement, désirant recevoir de
» Dieu ce qu'il lui demande, s'il a la conviction qu'il peut se
» le donner à lui-même sans le recevoir de lui (1)? » En effet,
« la prière, comme le dit le même saint docteur, est un
» témoignage très-évident de la grâce (2). »

Enfin, ce système des semi-pélagiens ruine totalement l'économie de la grâce. Car dès lors 1. elle ne serait plus gratuite, ce qui est contraire à la notion même de la grâce, comme nous le démontrerons plus bas. 2. Ce serait l'homme, et non pas Dieu, qui tiendrait le premier rang dans l'affaire du salut. 3. L'homme, par le péché d'Adam, ne serait point déchu de son état surnaturel, et il n'aurait pas besoin de rédempteur pour le recouvrer. 4. Enfin, sans nous arrêter aux autres défauts de ce système, il pèche en ce qu'il soutient que l'homme peut, au moyen des forces naturelles dont il est doué, ou même dans son intégrité de nature, faire un acte surnaturel et salutaire; ce qui est faux (3). Car, par le fait même qu'un acte est *surnaturel,* comme nous l'avons fait observer plusieurs fois, il est au-dessus des forces de la nature, et il ne peut venir que de celui qui est au-dessus de toute la nature, savoir, de Dieu. Mais si c'est Dieu qui donne la foi, c'est aussi lui qui doit la conserver. On a donc besoin, soit pour avoir le commencement de la foi, soit pour avoir la foi elle-même et pour y persévérer, de la grâce du Saint-Esprit pour illuminer intérieurement l'âme et mouvoir la volonté, ainsi que nous nous étions proposé de le démontrer.

Objections.

I. *Obj* L'homme, d'après divers passages de l'Ecriture, a la principale part dans l'affaire du salut, et par conséquent aussi dans ce qui tient à la foi. Ainsi il est écrit, Prov., XVI, 1 : « Il appartient à l'homme de préparer son âme, et au Seigneur

(1) Liv. *du Don de persévérance,* c, 23, n. 63.

(2) *Lett.* 177, n. 4.

(3) Il faut remarquer que Dieu aurait pu douer nos premiers parents du don d'intégrité sans les élever à un ordre surnaturel, *et vice versa.* Car l'un de ces dons ne dépend pas de l'autre, et peut en être séparé. Dieu voulut cependant unir ces dons en Adam pour manifester les trésors de sa bonté. Ce qui fait qu'une grâce différente est nécessaire pour les réparer l'un et l'autre; en effet, l'homme a besoin de la grâce *médicinale* pour être guéri de l'infirmité contractée par le péché, et il a besoin de la grâce *d'élévation* pour recouvrer l'état surnaturel; et quand il s'agit d'une œuvre difficile et surnaturelle, il a besoin du secours réuni de l'une et l'autre grâce.

» de gouverner la langue; » et v. 9 : « Le cœur de l'homme » dispose sa voie, mais il appartient au Seigneur de diriger » ses pas; » Zach., I, 3 : « Convertissez-vous à moi, dit le » Seigneur, et je me convertirai à vous. » Ceci est enseigné plus positivement encore dans le Nouveau-Testament; car Jésus-Christ nous apprend dans saint Matthieu, XXV, 15, sous la parabole de l'homme, que Dieu a donné des talents « à » chacun selon sa propre force; » et dans saint Luc, XI, 9 : « Demandez, dit Jésus-Christ, et il vous sera donné; cher- » chez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira. » De là, instruisant ses apôtres, il leur dit : « Ne donnez pas les » choses saintes aux chiens, et ne jetez pas les perles devant » les pourceaux; » et ibid., X, 11 : « Dans quelque ville que » vous entriez, demandez quelles sont les personnes qu'elle » renferme de dignes, et demeurez-y. » Donc :

Rép. N. A. Quant à la preuve, *D.* Les hommes éclairés et aidés de la grâce préparent leur âme, disposent leur voie, se convertissent au Seigneur, etc., *C.* à l'aide des seules forces de la nature, *N.* Ces passages et autres semblables des saintes Ecritures supposent toujours la grâce prévenante, et ils se lient avec ceux dans lesquels il est dit, ainsi que nous l'avons vu, que Dieu produit en nous le vouloir et le faire, que nous ne pouvons rien faire sans lui, et que nous ne pouvons rien penser de salutaire par nous-mêmes comme de nous-mêmes. D'où il suit que les textes cités ne signifient qu'une seule chose, c'est que nous coopérons librement à la grâce de Dieu, ainsi que l'explique le concile de Trente dans les termes suivants : « Ces mots : Convertissez-vous à moi et je me convertirai à » vous, nous avertissent que nous sommes libres. Et lorsque » nous répondons : Convertissez-nous à vous, Seigneur, et » nous nous convertirons, nous confessons que nous sommes » prévenus par la grâce de Dieu (1). »

Ce principe général posé, la réponse aux objections des semi-pélagiens est facile. En effet, cette *force* ou *vertu* dont il est question dans saint Matthieu, XXV, ne leur vient pas de la nature, mais bien de la grâce prévenante. Car « la grâce » est donnée à chacun de nous, comme le dit l'Apôtre, selon » la mesure du don de Jésus-Christ (2). »

(1) Sess. VI, c. 5.

(2) Ephés., IV, 7. Voy., sur ce pass. de saint Matth., Corneille à Lapierre;

C'est aussi au Saint-Esprit que nous devons de prier et de demander convenablement, au témoignage du même apôtre, « car nous ne savons pas prier comme il faut; mais c'est » l'Esprit lui-même qui demande pour nous par des gémis- » sements inénarrables, » Rom., VIII, 26.

Lorsque Jésus-Christ, Matth., VII, instruisit les apôtres, il les avertit de ne pas communiquer indistinctement à tous les hommes et sans choix la doctrine évangélique, pour ne pas l'exposer aux railleries des méchants et à la profanation; mais il ne dit pas que ceux à qui ils devaient l'annoncer s'en fussent rendus dignes par eux-mêmes. Car il n'appartient qu'à Dieu seul d'en rendre dignes ceux qui ne l'étaient pas. On trouve encore ici la solution de la dernière objection.

II. *Obj.* Nous trouvons dans les saintes Ecritures une foule d'exemples d'hommes qui ont mérité la foi par leurs propres forces et l'ont obtenue. 1. Parmi ces exemples brillent ceux de Zachée, du bon larron, du centurion, qui méritèrent, soit par le désir de voir Jésus-Christ, soit par leur aveu, soit par leurs prières et leurs aumônes, la foi ou leur conversion. On peut ajouter à ces exemples celui de l'autre centurion, saint Matth., VIII, 10, duquel Jésus-Christ dit : « Je n'ai pas trouvé une » aussi grande foi en Israël. » Et si le centurion eût obtenu cette foi de la grâce de Dieu, Jésus-Christ ne l'eût point admiré, et il aurait bien plutôt dû dire : *Je n'ai pas donné une si grande foi en Israël.* 2. Nous en trouvons enfin un grand exemple dans la personne de David, qui, comme il est écrit, III Rois, VIII, 17, « voulut bâtir un temple au nom du » Seigneur Dieu d'Israël, et le Seigneur dit à David : La pensée » qui vous est venue dans le cœur de bâtir un temple en mon » nom est une bonne pensée. Ce ne sera pas vous toutefois » qui me bâtirez ce temple. » Cette pensée était bonne assurément, puisque Dieu la loua; elle ne venait pourtant pas de Dieu, autrement Dieu ne l'eût pas empêché de l'exécuter (1). Donc :

il pense que ce mot *vertu propre,* ou appartient aux emblèmes de la parabole, et par conséquent n'emporte aucune signification propre dans l'intention, ou ne s'applique qu'aux grâces données gratuitement et à l'état, tel que le doctorat, l'épiscopat, l'apostolat, le sacerdoce, etc., états que Dieu sait proportionner aux forces de la nature.

(1) Cassien fait valoir ces raisons et autres semblables, *Confér.* 13, c. 12. Saint Prosper écrivit contre lui, sans toutefois le nommer. Voyez édit. des *œuvres de Cassien, avec les notes et commentaires, D. Alard Gazœi,* ord. S. Ben., Paris, 1642.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *N.* ces exemples et les exemples d'autres personnes que l'on pourrait nous citer comme s'étant converties à la foi sans la grâce prévenante de Dieu. Car « nous devons très-certainement croire, dit le concile » d'Orange, que la foi merveilleuse du bon larron, que le » Seigneur fit entrer dans le paradis; que celle du centurion » Corneille, auquel le Seigneur envoya un ange; que celle de » Zachée, qui mérita de recevoir le Seigneur lui-même, ne » leur vint pas de la nature, mais qu'elle fut un don de la » largesse de la grâce divine (1). » On doit en dire autant de l'autre centurion : si Jésus-Christ admira et loua sa foi, il ne le fit pas précisément à cause de sa foi comme don de Dieu, mais bien à cause de la libre coopération qu'il y donna ; ce en quoi le centurion se montra digne d'éloges au milieu de tant d'Israélites incrédules et vacillants dans la foi.

Rép. 2. *N. Min.,* où il est dit que cette bonne volonté de David ne venait pas de Dieu. De ce que Dieu ne voulut pas qu'il l'exécutât, il ne s'ensuit pas qu'elle ne venait pas de lui; car il tint la même conduite envers Abraham, et, bien qu'il lui eût ordonné d'immoler Isaac, il ne voulut pourtant pas qu'il exécutât cet ordre, se contentant de la volonté et de l'obéissance, pour ne pas parler des autres exemples (2).

III. *Obj.* Presque tous les Pères grecs et latins, qui vécurent avant saint Augustin, tinrent pour vraie la doctrine qu'embrassèrent plus tard les semi-pélagiens. Hermas, le plus ancien de tous, dit dans son *Pasteur :* « Dieu accorda la péni- » tence à ceux dont il avait vu que les cœurs étaient purs, et » qu'ils le serviraient de toutes leurs forces (3). » Saint Justin, martyr, écrit entre autres choses : « Ceux qui vécurent con- » formément à la raison sont chrétiens, quoique athées, et » qu'ils n'aient honoré aucune divinité; tels, parmi les Grecs, » Socrate, Héraclius et autres personnages semblables (4). » Il pensait donc que les hommes peuvent vivre honnêtement, et selon les règles de la justice, sans la grâce. Clément d'Alexandrie est du même avis, et il enseigne, en outre, que la philo-

(1) Can. 25, Hard., pass. cit., col. 1102.

(2) Voy. saint Prosper, Défense de saint Augustin contre Collator, Supplément des œuv. de saint August., t. X, éd. Bénéd., c. 12, n. 33 et suiv., où il réfute cette objection de Cassien, et plusieurs autres.

(3) Liv. III, Simil. 8, n. 6, Cotelier, Ecrits des Pères apost., t. I.

(4) Apologétique 1, n. 46, éd. Prud. Maran.

sophie justifia les anciens philosophes (1), et il ajoute les remarquables paroles qui suivent : « La philosophie grecque » prépara la voie à celui qui est perfectionné en Jésus- » Christ (2). » Parmi les Latins, saint Ambroise, sans parler des autres, dit : « C'est pourquoi elle mérita (l'Eglise) cette » grâce de Jésus-Christ, parce qu'elle chercha le Verbe de Dieu » et qu'elle le désira (3). » Saint Optat de Milève écrit : « Il est » en effet, du chrétien, de vouloir ce qui est bon ; et en tant » qu'il veut ce qui est bien, il lui appartient d'avancer ; mais il » n'est pas donné à l'homme de perfectionner parce qu'il nous » appartient d'avancer, il appartient à Dieu de perfec- » tionner (4). » Enfin saint Jérôme enseigne formellement « que le baptême ne conserve pas la justice, qui ne se conserve » que par le travail, les soins et la diligence, et toujours avant » tout par la clémence de Dieu, pour qu'il nous appartienne de » demander et à lui d'exaucer nos demandes, de commencer » et à lui de perfectionner ; qu'il nous appartienne de lui offrir » ce que nous pouvons, et à lui de combler le déficit de nos » forces (5). » En quoi le sentiment des semi-pélagiens diffère-t-il de ces expressions des Pères? Faut-il par conséquent s'étonner que saint Prosper écrivît à saint Augustin que les semi-pélagiens « défendent leur obstination par l'anti- » quité, et qu'ils affirment que les passages de l'épître de » l'apôtre Paul aux Romains, que l'on cite en faveur de la » grâce de Dieu qui prévient les mérites des élus, n'ont jamais » été ainsi entendus par les écrivains ecclésiastiques comme ils » le sont maintenant (6)? » Donc :

Rép. N. A. Et d'abord, Hermas ne soutint pas cette même doctrine ; il affirma seulement, dans le passage cité, que c'est Dieu qui accorde la pénitence ou la rémission des péchés à ceux qui sont bien disposés, mais il ne nie pas que cette disposition vienne de Dieu (7).

(1) *Strom.*, l. I, n. 20, éd. Potteri, Venise, 1757, t. I, p. 377.

(2) Ibid., n. 5, p. 331. Il répète souvent cette même chose.

(3) Apol., II, David, c. 9, n. 47.

(4) Hist. donat., liv. II, éd. Albaspin, Paris, 1631, p. 56.

(5) Dialog. contre Pélag., l. III, n. 1.

(6) Lettre de saint Prosper à saint August., n. 3. Elle se trouve à la tête de l'ouvrage du même saint docteur, intitulé *de la Prédest.* des saints.

(7) Cotelier fait justement observer à l'occasion de ce passage, n. 79 : « Or, » c'est parce qu'on n'a pas réfléchi que l'on a pensé qu'il faut se préserver du » pélagianisme contenu dans ces paroles de Hermas : Ceci ne me paraît pas

Saint Justin prétend que la religion chrétienne n'est pas nouvelle, comme le lui objectaient les païens auxquels il répondait, puisque tout ce qui est vrai vient du Verbe divin, auquel participèrent tous ceux qui usèrent bien de la droite raison. Le saint martyr emploie donc ici le mot de chrétiens dans un sens large et impropre (1).

Tout ce que veut dire Clément d'Alexandrie, dans les passages cités, c'est que l'ancienne philosophie fut comme le commencement et le préambule d'une religion plus sainte, savoir, de la religion chrétienne, à laquelle la philosophie fraya pour ainsi dire la voie, en polissant les esprits grossiers et barbares, et en les rendant par ce moyen plus aptes à recevoir la prédication évangélique. Mais ceci n'a rien de commun avec la foi, le mérite ou la justification, puisque ce ne sont, comme on les appelle, que des dispositions négatives (2).

» faire la matière d'un doute. Dieu a donné la pénitence à ceux qui, dans sa » prévision devaient avoir des esprits purs, savoir, par le secours de la grâce » que leur accorde divinement l'Esprit-Saint, comme parle, le Pasteur. » Bien qu'il faille atténuer cela, puisque ce n'est pas sur la prévision du consentement des hommes que Dieu leur accorde la grâce. La pensée de Hermas paraît avoir été que Dieu n'accorde pas la grâce de la pénitence à ceux qu'il prévoit devoir en abuser, et par conséquent en devenir plus mauvais. C'est à cela qu'ont trait les paroles suivantes de saint Augustin, livre *du Don de persévérance*, c. 10 : « Un interprète catholique estimé explique ce passage de l'Evangile, » Matth., XI, comme s'il disait que le Seigneur a prévu que les habitants de » Tyr et de Sidon renonceraient plus tard à la foi, après avoir cru à la suite » de miracles opérés parmi eux, et que c'est plutôt par miséricorde qu'il ne » les a pas faits, parce que s'ils avaient abandonné la foi après avoir cru, ils » auraient été bien plus coupables que s'ils n'avaient jamais cru. » Il faut aussi rejeter cela, à moins de ne faire la remarque qu'ajoute Pétau, *de Dieu*, liv. IX, c. 4, n. 5 et 6.

(1) Voy. Maran, *Préf. des œuv. de saint Justin*, part. II, c. 7, n. 5, où il défend admirablement le saint martyr de toute espèce de soupçon.

(2) C'est à cela que se rapporte le sens du premier passage objecté : « Bien » que parfois la philosophie justifiât par elle-même les philosophes grecs. » Il faut pourtant observer, pour mieux saisir le sens, soit de Justin soit de Clément, qu'ils pensèrent que la philosophie avait le même effet chez les païens que la loi chez les Juifs, puisqu'elles remplirent les fonctions d'un maître qui conduit à Jésus-Christ. Aussi soutiennent-ils qu'elles sont l'une et l'autre un don de Dieu, bien que Dieu n'ait pas conduit les Hébreux de la même manière que les païens. Car Clément dit encore, p. 331, après avoir rapporté les paroles du liv. des Prov., II, 3 et suiv. : « Car c'est Dieu qui donne la sagesse; il donne » en même temps le sens et la prudence, et il donne aux justes le secours » comme un trésor caché; » il ajoute : « Car pour ceux qui furent justifiés par » la philosophie, le secours était caché pour eux; elle est aussi une voie qui » conduit à la piété envers Dieu. Elle était nécessaire aux Grecs, avant l'avènement de Jésus-Christ, pour être justifiés; maintenant elle est utile à la piété, » et elle doit nécessairement la précéder chez ceux qui reçoivent la foi par

Aussi voyons-nous que très-souvent les hommes apostoliques sont obligés de policer des hommes barbares, de les rendre pour ainsi dire raisonnables, et ensuite d'en faire des chrétiens par la prédication de l'Evangile.

Saint Ambroise parle du mérite acquis par la grâce et improprement dit. Car il est absurde de penser que les païens surtout, qui composèrent en bien plus grand nombre l'Eglise, aient cherché par leur propre force ou désiré le Verbe, qu'ils ignoraient, et que par suite ils aient mérité le Christ (1).

Saint Optat ne traite point ici de la perfection, ni par conséquent de la volonté dans le sens des semi-pélagiens; il ne parle que de cette perfection qui n'admet aucun péché, que Jésus-Christ seul eut sur la terre, et qui est réservée aux bienheureux dans le ciel. Donc, lorsqu'il dit qu'il est du chrétien de vouloir le bien et de le faire, il ne parle pas du libre arbitre pur, mais bien du chrétien, qui possède déjà et la foi et les dons de Jésus-Christ (2).

» démonstration... Dieu est en effet la cause de tous les biens, mais il en est » dont il est principalement la cause, tel que celle du Nouv.-Testam. et de » l'Ancien; il en est d'autres dont il n'est la cause que d'une manière con» séquente, comme de la philosophie..... Car elle servait pour ainsi dire de » maître aux Grecs, comme la loi en servait aux Hébreux pour les conduire » à Jésus-Christ. » Voy. le texte de Clément à la fin du volume. Gérard-J. Vossius ne s'écarte pas de ce sentiment, *Hist. des controverses pélagiennes*, Liége, 1618, liv. III, p. III, thèse 11. Au reste, le même Clément, Strom., liv. II, appelle la foi la première inclination du salut.

(1) Le saint docteur, ou l'auteur quel qu'il soit de cette apologie, entend ici dans un sens allégorique et mystique la chute de David, et il interprête de l'Eglise ce qui est dit de Bethsabée dans l'Ecriture. Que cet auteur ait reconnu que l'Eglise n'a pas mérité Jésus-Christ sans le secours de la grâce dans un sens large, c'est ce qu'on voit par ce qu'il dit, n. 46 : « Car elle oublie » par la grâce, ce qu'elle avait puisé dans la nature. »

(2) C'est ce que prouve le contexte; voici en quels termes il s'élève contre les donatistes : « Pour vous, qui prétendez à la sainteté et à l'innocence, d'où » vous vient cette sainteté que vous usurpez? sainteté que l'apôtre saint Jean » n'ose pas accuser, lui qui dit : Si nous disons, etc. Celui qui a dit cela, s'en » est sagement remis à la grâce de Dieu..... » Ensuite il ajoute les paroles qu'on nous objecte; enfin il conclut : « Parce qu'il est seul lui-même (Dieu) » la perfection, et que Jésus-Christ le Fils de Dieu seul est parfait. Pour nous » autres, tous nous ne sommes qu'à demi-parfaits. » Aussi est-il vraiment étonnant que Noël Alex. ait pu écrire : « Ces paroles semblent renfermer » l'erreur des semi-pélagiens, et c'est à peine si on peut les interpréter dans » un sens convenable. » *Dissert. sur la nécessité de la grâce*, art. 2, quest. 22 sur le Ve siècle. Remi Cellier a presque porté le même jugement, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, t. VI, p. 671, lorsqu'il dit : « Il prétend, contre la doc» trine de saint Paul, que l'homme tombé, non-seulement peut vouloir le bien » de lui-même, mais aussi s'avancer dans le bien. » Or, telle ne fut pas la pensée de saint Optat.

Quant aux paroles de saint Jérôme, pour peu qu'elles soient examinées avec soin, elles ne présentent aucune difficulté, puisqu'il ne sépare pas lui-même le secours de la grâce de nos labeurs, de nos soins et de notre diligence; que, bien au contraire, il les confond ensemble lorsqu'il dit « que la justice » vient avant tout de la clémence de Dieu; » et plus expressément encore, lett. 130 à Démétriade : « Et ce qui nous ap- » partient, c'est de la miséricorde de Dieu que nous le tenons.» C'est pourquoi il loue le libre arbitre aidé et prévenu de la grâce divine pour les choses les plus faciles, pour que nous obtenions, ensuite par la prière, des grâces plus abondantes pour exécuter les choses plus difficiles (1).

On voit par là que les Pères étaient bien loin d'admettre les erreurs des semi-pélagiens. Cependant, en s'appuyant sur l'antiquité ou sur l'autorité des anciens Pères, ils se trompèrent en employant certaines formules plus libres dont ils s'étaient servis parfois, comme cela arrive quand une question n'a pas été controversée, et par suite que la technologie n'est pas déterminée. Il ne faut pas oublier non plus que les Pères durent combattre contre l'erreur opposée, en faveur de la liberté qu'attaquaient les marcionites, les manichéens et les autres hérétiques de ces temps-là; il ne faut donc pas s'étonner qu'ils se soient servis d'expressions peu exactes, dont abusèrent plus tard les semi-pélagiens. Aussi saint Augustin répond-il parfaitement à la demande que lui adressait saint Prosper : « Qu'avons-nous besoin de scruter les petits traités de ceux » qui n'eurent pas besoin d'être bien versés dans cette question » avant que ne s'élevât cette hérésie? C'est assurément ce » qu'ils feraient s'ils étaient obligés de répondre à ces choses- » là (2). » Certes, ils priaient, eux aussi, avec toute l'Eglise, pour la conversion des infidèles, et par cela même ils confessaient que la foi et le commencement de la foi sont des dons de Dieu. Tel est aussi le sens dans lequel il faut entendre certaines expressions de saint Jean Chrysostôme et de quelques autres qui semblent présenter des difficultés (3).

(1) Voy. Vallarsi, note *b*, sur ce passage, et encore n. 10, note *a*. L'éditeur fait observer ensuite que *velle nostrum est* (le vouloir dépend de nous) était pour ainsi dire un proverbe semblable à celui-ci : *Aide-toi, le ciel t'aidera.* Notre pensée n'est pas d'exclure le secours divin par ces paroles, tout en faisant ce qui dépend de nous.

(2) Liv. *Prédest. des saints*, c. 14, n. 27.

(3) Voy. Isaac Habert, ouvr. cit., liv I, c. 2 et suiv., par les Pères grecs;

En effet, saint Jean Chrysostôme, du sentiment duquel il es surtout ici question à cause de son autorité, et que certains auteurs, non-seulement parmi les hérétiques (1), mais même parmi les catholiques, n'ont pas cru entièrement exempt de semi-pélagianisme, écrit ce qui suit et qui le met à l'abri de toute espèce de soupçon. Voici ses expressions : « Vous n'avez » rien de vous-même, c'est de Dieu que vous avez tout reçu... » Donc vous avez reçu ce que vous avez, non pas ceci ou » cela, mais bien toutes les choses que vous avez ; ces choses- » là, vous ne les avez pas eues directement, elles proviennent » de la grâce de Dieu. Si vous parlez de la foi, elle vient de la » vocation (2). » C'est d'après cela (3) qu'il faut interpréter ce qu'il a écrit çà et là d'un peu moins exact, *V. G.* en parlant d'Abraham : « Comme ce patriarche, dit-il, qui exista avant » le temps de grâce et avant la loi, parvint par lui-même, et au » moyen de la science qui est imprimée dans la nature, à un » si haut point de vertu, cela suffit pour réfuter toutes nos » excuses. Mais peut-être en est-il qui diront : Cet homme » obtint de Dieu des grâces nombreuses, et le Seigneur de » tous les hommes prit de lui un soin particulier ? J'admets » volontiers cela. Mais s'il n'avait pas commencé par faire ce » qu'il devait faire, il n'eût pas obtenu de Dieu de si grandes » grâces..... Vous avez vu comment il commença par faire ce » qui dépendait de lui, ce qui fit qu'il obtint chaque jour de » Dieu des secours abondants..... Lorsqu'il verra (Dieu) que

quant à saint Hilaire, dont on objecte quelques expressions un peu dures, voy. D. Coustant, Préface des œuvres de ce Père, § 9, n. 259 et suivants.

(1) Calvin, *Instit.*, liv. II, c. 2. Jansénius ressuscite la calomnie que nous avons précédemment signalée.

(2) Hom. 12, sur la I épît. Cor., n. 1 et 2.

(3) Habert, que nous avons cité, en rapporte des passages qui nous paraissent irréfragables, entre autres ce qu'il dit en expliquant l'épître aux Ephésiens, hom. 4, sur le c. 11, sur ces mots : « Vous êtes sauvés par la grâce, par la foi, » il ajoute : « Car pour ne pas vous laisser exalter par la grandeur des bien- » faits, voyez comment il vous presse et vous pousse. Car, dit-il, vous » êtes sauvés par la grâce, par la foi. Puis ensuite, pour que le libre arbitre » ne perdît rien de ses droits, il dit aussi, ce qui nous appartient. Et puis il » l'élève de nouveau, et dit : Et cela vient de nous. La foi, il est vrai, dit-il, » ne vient pas de nous. Car s'il ne fut pas venu, s'il ne nous eût pas appelé, » comment aurions-nous pu croire?... C'est pourquoi le don de la foi ne vient » pas de nous, il vient de Dieu, il ne vient pas des œuvres ; car la foi, dit-il, » n'eût pas suffi pour le salut... Ceci même est un don de Dieu, de peur que » quelqu'un se glorifie, qu'il nous rend agréable relativement à la grâce. » Voy. encore pass. cit.

» notre esprit est sain, que nous nous appliquons avec énergie » à soutenir les combats de la vertu, aussitôt il viendra à » notre secours (1). » De même que ce qu'il écrit sur l'épître aux Hébreux : « Il nous appartient de choisir et de vouloir, » mais il appartient à Dieu de perfectionner... et dès que nous » avons choisi, il nous apporte un grand secours (2). » Ces expressions et autres semblables, dans sa pensée, n'excluent pas la grâce prévenante et excitante, dont il a dit la nécessité; elles n'expriment qu'une comparaison avec les secours plus abondants que Dieu accorde à ceux qui coopèrent à ces premières grâces. Pétau remarque justement, en effet, que les anciens étaient dans l'usage d'appeler ces secours plus abondants, grâces pleines ou complètes : « Souvent, dit-il, lorsque » les anciens parlent de la grâce, ils entendent la grâce pleine » et parfaite, et non la grâce commencée et qui n'est pas per» fectionnée, et que l'on appelle grâce première, et dont la » plupart ne font pas mention... tels Théodoret, Photius, » Œcuménius, Théophylacte et Chrysostôme lui-même... Car » ils ne comptent pas, parmi les grâces, le mouvement premier » de la volonté et de la raison, comme les pieux désirs qui » nous excitent à demander la plénitude de la foi, comme la » connaissance et l'amour de Dieu, et qui sont les dons les » plus excellents de la grâce, et qui, par suite, méritent sur» tout le nom et le titre de grâce (3). »

IV. *Obj.* 1. Dieu a doué l'homme du libre arbitre, et, bien que le péché l'ait affaibli et débilité, il ne l'a pourtant pas éteint; à quoi bon donc Dieu eût-il donné à l'homme la liberté, si elle ne lui servait pas pour désirer la santé, pour vouloir le médecin et soupirer après le remède? 2. Donc il appartient au médecin de guérir, mais c'est au malade de vouloir. 3. Aussi les Ecritures nous insinuent-elles continuellement cette idée de l'économie du salut, savoir, que Dieu exige de nous quelque

(1) Hom. 42, sur la Genèse, n. 1.

(2) Hom. 12, sur l'épît. Hébr., n. 3.

(3) *De Dieu*, liv. IX, c. 4, n. 8. Il est bon de lire les chap. 5 et 6 de ce grand écrivain; il y démontre que les Pères grecs, que l'on accuse ordinairement de pélagianisme et de semi-pélagianisme, en sont complètement exempts. Et si Vasquez eût fait attention à ces principes, il n'eût pas été si prompt à rejeter ou au moins à abandonner saint Jean Chrysostôme, Diss. 91, sur la Ire part. S. Th., c. 8. Quoique Cassien ait eu saint Jean Chrysostôme pour maître, ce n'est pas une raison; car il a pu s'écarter des principes de son maître, ou mal interpréter sa pensée, ce qui se fait souvent.

chose pour nous conférer ses dons : « Si vous croyez, vous » serez sauvés; » ce qui prouve que Dieu nous offre une chose, savoir, le salut éternel, et qu'il en exige une autre qui est en notre pouvoir, savoir, la foi. 4. Si, de ce que nous demandons, on est justement autorisé à dire que cela n'est pas en notre pouvoir, on peut légitimement conclure aussi des motifs et des exhortations qui nous provoquent à vouloir et à demander, qu'il est en notre pouvoir de demander et de vouloir, et de commencer notre conversion; car, dans toute autre hypothèse, les exhortations seraient inutiles. 5. Enfin, dans l'hypothèse des semi-pélagiens, on échappe facilement à toutes les absurdités qui découlent du dogme catholique, tel, savoir, que la foi et son principe est un don de Dieu, et que ce don n'est pas accordé à tous les hommes, bien que Dieu pourtant veuille le salut de tous les hommes; ce qui fait que ceux qui persévèrent dans l'infidélité ne sont pas excusables; tel enfin que Dieu ne doit pas être considéré comme faisant acception des personnes, en donnant aux uns ce qu'il refuse aux autres. Donc :

Rép. 1. *D.* Dieu a donné à l'homme le libre arbitre pour les choses qui rentrent dans le domaine de l'ordre naturel, et même dans certaines limites, *C.* pour les choses qui appartiennent à l'ordre surnaturel, *je dist. encore,* pour consentir librement à la grâce prévenante, *C.* de manière à prévenir la grâce, *N.* Cela en effet est absurde, puisque la nature ne peut pas outrepasser les limites qui lui sont assignées; mais elle les outrepasserait si l'homme pouvait, par les seules forces de son libre arbitre, parvenir à acquérir la grâce, la foi, et à faire les autres choses qui touchent à l'ordre surnaturel. Or, quelles que soient les forces du libre arbitre, ainsi que nous l'avons déjà observé, il lui est impossible d'atteindre l'ordre surnaturel. Il est donc nécessaire que la grâce prévienne les efforts, les désirs, les demandes de l'homme, soit dans l'état de nature intègre, soit dans l'état de nature tombée, pour qu'il puisse atteindre à cet ordre.

Rép. 2. *D.* Pour ce qui tient à la nature, *C.* pour ce qui est de l'ordre surnaturel, *N.* Car la plus ou moins grande force dont jouit l'homme ne s'étend qu'à la *substance* de l'œuvre, et non au *mode;* par conséquent, quels que soient les arguments de ce genre que l'on fasse valoir, ils sont en dehors de la question. J'ajoute, l'office de la grâce ici est de faire connaître

à l'homme qu'il est malade, c'est de le lui faire sentir, et par conséquent de lui faire désirer et vouloir la santé, et de plus de lui faire chercher le médecin qui pourra le guérir.

Rép. 3. *D.* Dieu exige notre assentiment et notre coopération pour ouvrir notre cœur à la première grâce, s'il m'est permis d'ainsi parler, mais c'est pour pouvoir nous conférer des dons plus nombreux et plus féconds, *C.* sans qu'il nous y excite lui-même et nous prévienne, *N.* Aussi cette expression : *Si vous croyez,* signifie la même chose que s'il disait : Si vous obtempérez, si vous correspondez aux sentiments que je mets dans votre cœur, aux prémices de la foi, et si ensuite vous parvenez à avoir la foi pleine et entière, et si vous faites les autres choses que la foi exige de ceux qui la possèdent, vous serez sauvés (1).

Rép. 4. *D.* Dans le sens indiqué plus haut, *C.* à l'exclusion de la grâce prévenante, *N.* Or, il y a une différence immense entre nous demandons et les exhortations par lesquelles nous sommes provoqués à demander et à nous convertir, etc. Car, comme d'après l'Ecriture, ainsi que nous l'avons vu, nous ne pouvons ni penser, ni vouloir, ni désirer, ni demander quelque chose de relatif au salut sans le secours de la grâce, les exhortations qui nous provoquent à faire cela supposent seulement que ces premières grâces nous sont accordées d'une manière purement gratuite, pour que, par la suite, les autres nous soient accordées d'une manière plus ou moins abondante, selon que nous aurons été plus ou moins fidèles et assidus à y correspondre. Certes, les semi-pélagiens eux-mêmes ne regardaient pas comme quelque chose de superflu les exhortations par lesquelles, lorsque nous avons reçu le don de la foi, nous sommes pressés de faire les œuvres pieuses du salut, bien que pourtant, dans leur système, pour commencer et conduire à leur fin ces œuvres pieuses qui suivent la foi, ils avouassent ingénument que la grâce est nécessaire (2).

Rép. 5. Nous nions que de la doctrine catholique découlent les absurdités que s'imaginent nos adversaires. Et d'abord, la *première* absurdité dont ils parlent n'en découle pas, parce que, par le fait même que Dieu veut le salut de tous les

(1) Voy. Pét., pass. cit., c. 4, n. 2.

(2) Voy. Tricass., de l'Arbitre indifférent de l'homme tombé, part. I, sect. 1, §§ 3 et suiv.

hommes, il leur accorde à tous sans exception, comme nous le verrons plus bas, les secours nécessaires, s'ils en usent sagement pour acquérir la foi ; et s'ils repoussent ces secours, ou s'ils y résistent, ils ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes, et non à Dieu, s'ils ne l'obtiennent pas. Tout comme les fidèles ne doivent s'imputer qu'à eux-mêmes, et non à Dieu, s'ils négligent d'accomplir les œuvres pieuses qui accompagnent la foi, bien que, de l'aveu même des semi-pélagiens, la grâce soit nécessaire pour accomplir les choses que tout le monde est tenu d'exécuter, surtout lorsque le précepte est urgent.

La *seconde* absurdité signalée par nos adversaires n'en découle pas non plus, parce que si, comme nous l'avons dit, Dieu confère la grâce à tous les hommes, les hommes, en s'en servant sagement, peuvent parvenir à la foi ; d'où l'on voit nettement que les infidèles que l'on appelle positifs, par le fait même qu'ils repoussent la grâce de la foi qui leur est offerte immédiatement, sont sans excuse, il est évident aussi que les infidèles négatifs sont inexcusables, parce qu'ils n'ont pas la foi ; car c'est parce qu'ils ont résisté aux premières grâces qui leur furent conférées, et s'ils y eussent coopéré, ils eussent obtenu la foi, eux aussi. Les infidèles négatifs sont donc damnés pour les péchés actuels dont ils se sont souillés, ou ils sont au moins exclus du salut éternel à cause du péché originel qu'ils ont contracté.

La *troisième* absurdité concernant l'acception des personnes de la part de Dieu n'en découle pas non plus, parce que l'acception des personnes, ou suppose quelque droit dans celui qui est négligé dans la collation des dons, ou un rapport naturel qui porte celui qui confère le don à l'accorder ; or, ni l'une ni l'autre de ces deux choses ne peuvent atteindre Dieu. En outre, par le fait même que Dieu confère la grâce à tout le monde, il s'ensuit qu'il ne dépend pas de Dieu que les hommes ne reçoivent de plus abondants secours, et que, par conséquent, ils n'obtiennent pas la foi (1).

(1) Saint Jean Chrysostôme dit excellemment, hom. sur l'épître Ephés., expliquant ces paroles : *Qui nous a prédestinés à être ses enfants adoptifs*, etc., il s'exprime en ces termes : « Ce ne sont pas, en effet, nos œuvres ou nos » bonnes actions qui nous conduisent là, mais bien la charité, et ce n'est pas » la charité seule, mais encore notre vertu. Car si cela dépendait de la cha- » rité seule, il faudrait que tous les hommes fussent sauvés. Si, au contraire,

ARTICLE III.

Erreurs des novateurs du seizième siècle et des jansénistes sur la nécessité de la grâce.

Les inventeurs de nouvelles doctrines qui surgirent au XVIe siècle, ou les protestants, car tel est le nom qu'on leur donne, *réformateurs ou correcteurs des Ecritures,* entrèrent dans une voie nouvelle touchant l'état primitif de l'homme, et ils tombèrent dans des erreurs tout-à-fait contraires à celles que les pélagiens et les semi-pélagiens professèrent sur la nécessité de la grâce. Car, comme ils pensaient que la justice originelle ainsi que les dons ou priviléges qu'elle emporte avec elle constituaient une partie essentielle de la nature humaine et lui étaient conaturels, ils en conclurent que l'homme tombé avait perdu, par le péché, *l'image de Dieu* (1), qu'il était mort pour toute espèce de bien naturel ou moral, et que la seule aptitude qu'il avait conservée c'était pour le péché (2). Que l'homme qui n'est pas encore *régénéré* pèche toutes les fois qu'il agit, qu'il ne fait rien que de condamnable, et par conséquent que toutes les œuvres des infidèles sont autant de péchés, et les vertus des philosophes autant de vices (3).

» cela dépendait de notre vertu seule, cet avènement eût été inutile, de même » que tous les avantages que nous en avons retirés. Mais ceci ne résulte ni de » la charité seule, ni de notre seule vertu, mais bien de l'une et de l'autre.» Cette vertu est un don de Dieu et une grâce, d'après le même saint docteur, comme on le voit par ce qu'il ajoute, ibid. : « La foi et la vertu, comme le » pouvoir de s'approcher de Dieu, sont un bienfait de ce même Dieu qui » appelle à lui. Pourtant il y a quelque chose de nous. » Ceci nous démontre de plus en plus que saint Chrysostôme attribuait cette affection de notre esprit et la cause de la prédestination à la grâce, et qu'elle ne naissait pas en nous sans le secours de Dieu.

(1) On lit en effet, *Solid. déclar.* 1, *du Péché originel,* § 91, p. 64 : *On enseigne que le péché originel est une privation affreuse de la justice originelle créée avec l'homme dans le paradis, et qu'il est la perte ou la privation de l'image de Dieu.*

(2) Ib., § 31, p. 616 et 617 : « On répudie ceux qui enseignent que l'homme » conserve encore quelque bien de son origine première, en quelque *petite » quantité que ce soit,* tel que la *capacité, l'aptitude*, et quelques forces pour » les choses spirituelles. » Pour le reste, on peut consulter Moehler, *la Symbolique,* trad. de l'allem., Besançon, 1836, p. 52 suiv., et 80, éd. Bruxelles, 1838.

(3) Tel Mélanchton, *Lieux théologiq.*, p. 22 : « Que Socrate ait eu quelque » constance, soit ; que Xénocrate ait été chaste, Zénon tempérant..... on ne » doit pas considérer cela comme des vertus, mais bien comme des vices. » Ils nient cependant (les pélagiens, c'est-à-dire les catholiques) que la puis» sance du péché soit telle, que *toutes les œuvres* des hommes, *tous* leurs

Comme Baïus et les jansénistes adoptèrent le principe des novateurs concernant l'état de nos premiers parents, établissant que la justice originelle est due à l'homme et qu'elle est au moins une partie intégrante de sa nature, ceci les conduisit à admettre les erreurs de ces mêmes novateurs relativement à l'état de l'homme tombé. Et 1. ils tiennent pour certain que l'homme tombé ne peut faire absolument aucun bien moral, non plus que surmonter la moindre tentation. 2. Ils posent en principe que la foi formelle, tel est le nom qu'ils lui donnent, est la première grâce que Dieu donne à l'homme, et qu'il n'en reçoit absolument aucune autre avant celle-là. 3. Ils en conconcluent que toutes les œuvres des infidèles, qui, dans ce système, se font sans la grâce, sont autant de péchés et de vices proprement dits, dignes de la damnation éternelle. 4. Ils posent aussi en principe que cette foi qui, dans leur hypothèse, est la grâce première, est inséparable de la charité ou de la justification, et par conséquent que les hommes qui ne sont pas justifiés pèchent dans tout ce qu'ils font; d'où ils concluent que les désirs, les efforts, les prières même que font les pécheurs pour acquérir la justification ou la recouvrer par une conversion sincère sont autant de péchés mortels, et qu'ils deviennent d'autant plus coupables qu'ils font de plus grands et de plus fréquents efforts pour revenir à Dieu (1).

La doctrine catholique, qui tient le milieu entre ces deux erreurs, soit des pélagiens et des semi-pélagiens, soit des novateurs et des jansénistes, conclut du principe de l'élévation gratuite et surajoutée de la nature humaine à l'état de justice originelle, qu'après le péché originel la nature humaine est demeurée intègre dans ses parties essentielles; que, toutefois, la perte de ce don d'intégrité surajouté a détérioré dans l'homme l'image de Dieu, sans pourtant la détruire entièrement; que la nature a été atteinte, mais qu'elle n'a pas succombé dans ses facultés essentielles. D'où il suit, d'après la doctrine catholique, 1. que, dans l'ordre moral, l'homme tombé peut connaître sans la grâce quelques vérités de l'ordre naturel, et faire au moins quelques-unes des œuvres honnêtes naturelles les plus faciles, qu'il peut vaincre les tentations les

» efforts sont des péchés. » Calvin, *Instit.*, l. II; il intitule ainsi le ch. 3 : « La » nature corrompue de l'homme ne produit rien que de damnable. » Voyez Moehler, ibid., p. 75 et suiv.

(1) C'est ce que prouvera ce que nous dirons plus bas.

plus légères, et par conséquent que les œuvres des infidèles ne sont pas autant de vices et de péchés. 2. Que Dieu, avant de donner à l'homme tombé la foi, lui accorde ou lui confère les grâces nécessaires pour exécuter les œuvres les plus difficiles de l'ordre moral, comme pour vaincre les plus graves tentations. 3. Que la foi peut subsister sans la charité, et par conséquent que le pécheur fidèle peut, au moyen des grâces que Dieu lui donne, se disposer à recouvrer la justification. 4. Et que, quoique les œuvres qui sont antérieures à la foi ou à la vocation à la foi soient seulement de l'ordre naturel (bien qu'elles ne soient pas accomplies sans quelque secours de la grâce), elles sont pourtant stériles dans l'ordre du salut, bien qu'elles ne soient pas autant de péchés. 5. Qu'à bien plus forte raison on ne peut pas taxer de péchés les œuvres surnaturelles, c'est-à-dire les œuvres que le pécheur fait avec le secours de la grâce, postérieurement à sa vocation à la foi avec le secours de la grâce, bien qu'elles ne soient pas encore méritoires pour la vie éternelle, étant faites avant la justification.

Tels sont les chefs de la doctrine catholique relatifs à la nécessité de la grâce, que nous avons à démontrer contre les novateurs et les jansénistes. Et nous allons tâcher de le faire dans les propositions suivantes.

PROPOSITION.

L'homme tombé peut, sans un secours spécial de la grâce, connaître certaines vérités de l'ordre naturel; il peut aussi faire quelques œuvres de ce même ordre naturel, et surmonter des tentations légères sans la grâce.

Cette proposition touche à la doctrine catholique, comme on le voit par la thèse condamnée dans Baïus, n. 27 : « Le libre » arbitre, sans le secours de Dieu, n'est apte qu'à pécher, » dont la thèse contradictoire porte : « Le libre arbitre peut » faire autre chose que pécher sans le secours de Dieu; » c'est-à-dire qu'il est apte à faire quelque œuvre qui n'est pas un péché; mais le libre arbitre ne peut pas, ainsi que nous l'avons démontré, faire sans le secours de la grâce les œuvres difficiles de l'ordre moral, non plus que triompher des tentations violentes; l'homme tombé peut donc, avec le seul libre arbitre de sa volonté, sans secours spécial, faire au moins les œuvres les plus faciles, comme repousser les tentations les plus

légères. C'est aussi à cette question que se rapportent les propositions condamnées dans Quesnel (1). Et nous appelons œuvre honnête celle qui l'est par *devoir* comme par sa *fin* au moins *prochaine*.

Or, à ces œuvres plus faciles que nous prétendons que l'homme tombé peut faire par son seul libre arbitre sans secours spécial, nous joignons aussi l'amour de Dieu comme auteur de la nature, ou dans l'ordre naturel, savoir, cet amour imparfait par lequel l'homme n'aime pas encore Dieu par dessus toutes choses, non pas qu'il lui préfère quelque chose, mais *négativement,* en tant qu'il ne le compare à rien.

Ainsi donc, voici comment nous démontrons les diverses parties de notre proposition. 1. Que l'homme tombé puisse connaître quelques vérités de l'ordre naturel, c'est ce que prouvent tous les passages de l'Ecriture qui attribuent à l'homme la connaissance de Dieu et de la loi naturelle quant à ses principes les plus généraux, et qui les lui attribuent de telle façon que ces connaissances il les puise ou dans la contemplation des créatures ou parce qu'elles sont en quelque sorte gravées dans son cœur. Ces passages sont presque sans nombre; ainsi on lit, Sag., XIII, 5 : « Car la grandeur et la beauté de la créature » peuvent faire connaître et rendre pour ainsi dire visible le » Créateur. » Rom., I, 18 : « On y découvre aussi la colère » de Dieu, qui éclatera du ciel contre toute l'impiété et l'in» justice des hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans » l'injustice, parce qu'ils ont connu ce qui se peut découvrir » de Dieu, Dieu même le leur ayant fait connaître. Car les » perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa » divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde » par la connaissance que ses créatures nous en donnent; et

(1) XXXVIII : « Le pécheur n'est libre que pour le mal, sans la grâce du » libérateur. » XXXIX : « La volonté qui n'est pas prévenue par la grâce, n'a » de lumière que pour errer, d'ardeur que pour se précipiter, de forces que » pour se blesser; elle est capable de tout mal, et est incapable d'aucun bien. » XL : « Sans la grâce, nous ne pouvons rien aimer que pour notre condam» nation, etc. » Ces propositions ont toutes le même sens; c'est que, sans la grâce, l'homme ne peut faire absolument aucun bien dans l'ordre naturel, et que, par suite, tout ce qui est dans l'homme sans la grâce est péché. Or, ces propositions ont été condamnées par Clément XI, l'an 1713, par la constit. dogmat. *Unigenitus*. Voy. les mêmes propositions, avec les notes de P. Faure, dans l'Appendice des monuments ecclésiastiques, sur le Manuel de controverse de Bécan, Cologne, 1750, p. 69 et suiv.

» ainsi ces personnes sont inexcusables. » Parlant de la loi naturelle, le même apôtre dit, ibid., II, 14 : « N'ayant pas de » loi (écrite), ils sont leur propre loi, montrant qu'elle est » écrite dans leurs cœurs en faisant ce qu'elle prescrit. » Les Pères sont aussi tous du même avis. Nous n'en citerons qu'un seul, saint Augustin ; il dit entre autres choses : « La main de » notre Créateur a gravé dans nos cœurs la vérité : Ne faites » point à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse. » Il n'était permis à personne d'ignorer cela avant que Dieu » eût donné la loi, et c'était d'après cela que devaient être » jugés ceux qui n'avaient pas reçu la loi (1). »

2. Les Ecritures nous attestent aussi que l'homme tombé peut exécuter avec ses propres forces les œuvres les plus faciles. L'Apôtre reprend, en effet, les philosophes qui connurent Dieu *et ne le glorifièrent pas comme Dieu, et ne lui rendirent pas grâce* (2). L'Apôtre suppose donc que, comme ces sages purent connaître l'existence de Dieu par les seules forces de la lumière naturelle, ils purent aussi, par les seules forces de la nature, le glorifier comme l'auteur de la nature, ou lui rendre gloire comme au principe de toutes choses, ou l'aimer au moins imparfaitement comme l'auteur de tous les biens, puisque l'amour est le principal moyen de glorifier Dieu (3). Le même apôtre, parlant encore de la loi naturelle écrite dans nos cœurs, dit : « Les Gentils, qui n'ont pas reçu » la loi (mosaïque)... font naturellement ce que prescrit la » loi. » Mais quand même nous admettrions, comme nous l'avons observé plus haut, que l'Apôtre n'oppose pas ici le mot

(1) Expl. Ps. 57, n. 1. Voy. les autres témoignages dans Bellarm., Grâce et libre arbitre, liv. V, c. 9.

(2) Rom., I, 21.

(3) De là saint Augustin dit, ép. 157 : « Qu'est-ce que la piété si ce n'est le » culte de Dieu, et comment l'honore-t-on, si ce n'est par la charité ? » Aussi Estius dit-il, lui aussi, sur la 2e sent., dist. 26, § 28 : « L'Apôtre ne nie pas » ici que ceux qui connurent ainsi Dieu l'aimèrent ; mais il nie qu'ils l'aient » glorifié et qu'ils lui aient rendu grâce comme il faut, deux choses sans » lesquelles il peut y avoir quelque amour, et que cet amour ne vienne pas » de la grâce de Dieu par Jésus-Christ ; ce qui le prouve, c'est qu'il n'est pas » dans l'ordre de la béatitude surnaturelle, ni de l'espérance de la vie éter- » nelle. » Je veux bien admettre l'opinion de ce théologien, mais je ne vois pas la raison sur laquelle il s'appuie pour prouver que ces philosophes aimèrent Dieu sans le secours de la grâce de Dieu par Jésus-Christ, comme si on ne devait pas classer parmi les grâces ces secours que Dieu accorde par Jésus-Christ pour guérir les infirmités de la nature. Car c'est une erreur. Voyez toutefois son Comm. sur l'ép. aux Rom., à l'occasion de ce passage.

naturellement au mot grâce, mais bien à la loi écrite; dès qu'il ne s'agit pas néanmoins des préceptes les plus difficiles, ou si l'homme n'est pas sous le coup d'une violente tentation, dans le cas où la grâce est nécessaire, il est évident que l'homme peut la garder au moins pendant un peu de temps avec les seules forces de la nature et pour certaines actions particulières, même d'après le système de nos adversaires, qui prétendent que Dieu n'accorde aucune grâce à l'homme tombé avant la foi surnaturelle ou théologique. En effet, ces païens, dont parle l'Apôtre, n'eurent, d'après nos adversaires, ni la foi ni la grâce; cependant *ils firent naturellement ce que prescrit la loi,* comme l'atteste le même apôtre; donc les païens gardaient la loi avec les seules forces de la nature, et pourtant ils ne l'observaient pas dans ce qu'elle prescrit de plus difficile sans la grâce, ainsi que nous l'avons démontré; donc ils observaient au moins les préceptes les plus faciles de la foi sans la grâce. Nous allons confirmer tout cela par l'autorité de saint Augustin, qui, interprétant ces paroles de l'Apôtre : « Portant » l'œuvre de la loi écrite dans nos cœurs, » dit : « C'est-à-dire » cette loi qui y avait été imprimée par l'image de Dieu, quand » elle fut créée, n'est pas complètement effacée..... Car les » hommes eux-mêmes existaient, et ils portaient dans leur » propre nature cette puissance qui fait que l'âme raisonnable » sent et fait quelque chose de légitime (1). »

3. Enfin, ce que nous avons établi concernant la victoire sur les tentations légères dans l'ordre du bien moral, par les seules forces de la nature, découle de ce que nous avons dit. Car, si l'homme tombé peut par lui-même connaître certaines vérités morales, s'il peut en outre remplir ce que la loi prescrit de plus facile, pourquoi ne pourrait-il pas aussi repousser et vaincre les tentations les plus légères qui sont opposées à ce bien moral? C'est à cela que se rapporte la proposition 29 de Baïus, que les souverains pontifes ont stigmatisée : « Ceux-là » ne sont pas seuls larrons et voleurs qui nient que Jésus-» Christ est la voie et la porte de la vérité et de la vie, mais » encore tous ceux qui enseignent que l'on peut entrer autre-» ment que par lui dans la voie de la justice (c'est-à-dire » quelque justice), ou que l'homme peut résister à quelque » tentation sans la grâce de ce même Jésus-Christ, de manière

(1) Liv. l'Esprit et la lettre, c. 28, n. 48.

» qu'il n'y succombe pas, ou qu'elle ne triomphe pas de lui (1).

La raison qui renverse cette triple erreur, que nous venons de combattre, se tire de la fausseté du principe d'où découle le système de nos adversaires; car ces mêmes adversaires nient que l'homme tombé puisse connaître quelque vérité de l'ordre naturel ou faire quelque œuvre honnête de l'ordre moral à l'aide des seules forces de la nature, parce qu'ils pensent que la justice originelle, avec tous les priviléges qui l'accompagnent, était due à la nature humaine et était une de ses parties constitutives. Perdue par le péché, la conséquence qu'ils en tirent c'est que l'homme a perdu aussi l'image de Dieu qui était en lui, qu'il n'en conserve plus de traces, et que, par suite, il ne peut rien connaître ni rien vouloir sans le secours de la grâce prévenante, même dans l'ordre moral. Or, ce principe est faux, ainsi que nous l'avons démontré en son lieu (2). Donc les doctrines que l'on en tire sont fausses aussi. Aussi saint Augustin dit-il excellemment : « Comme la souillure des » affections terrestres n'a pas tellement effacé de l'âme hu» maine l'image de Dieu qu'il n'y en reste plus aucune trace, » on peut dire en toute justice que, même au milieu de l'im-

(1) On voit, par la censure de cette proposition, que Vasquez fait de vains efforts, 1, 2, saint Th., diss. 190, pour établir que l'homme sans la grâce surnaturelle ne peut faire aucune bonne œuvre morale, non plus que surmonter la plus légère tentation. Il voudrait pourtant échapper à la censure portée contre la proposition de Baïus, soit parce que, dit-il, cette proposition, comme plusieurs autres, a été condamnée à cause du jugement violent que ce docteur portait contre les propositions des autres, soit parce qu'il prétend établir son opinion dans un sens différent de celui de Baïus. Mais comme le fait observer Suarez, Proleg. 6, Ecrits qui contiennent la doctrine réelle de la grâce, c. 2, n. 12 : « Les pontifes déclarent ouvertement, et sans distinction, » que ces opinions, dans le *sens rigoureux des mots, et tel que les entendent* » *ceux qui les soutiennent,* sont dignes de cette censure. Ces expressions, » examinées de près, contiennent un double sens : le premier, c'est que prises » à la lettre, ces assertions sont dignes de censure; le second, c'est que telle » a été la pensée de leurs auteurs..... Parce qu'autrement chacun pourrait » assigner à ces expressions un sens propre qu'il donnerait pour celui de l'au» teur et l'accommoder au jugement des pontifes, afin d'échapper à la censure » en exprimant sa propre opinion par des expressions ainsi mitigées; et cette » déclaration du pontife deviendrait inutile, car au lieu de confirmer la doc» trine, elle ne ferait que susciter des discussions de mots. » Mais il faut lire Suarez lui-même, soit ici, soit *sur la Grâce,* liv. 1, c. 6, c. 23 et c. 29. Il réfute même Bellarmin dans ce dernier chapitre, lui qui soutient que l'homme ne peut aimer Dieu sans un secours particulier de la grâce, ni parfaitement, ni imparfaitement, ni comme auteur de la nature, ni comme auteur de la grâce.

(2) Voy. *Traité de Dieu créat.*, n. 550 et suiv.

» piété de sa vie, il fait et pense encore quelque chose de la » loi (1). » Saint Thomas écrit dans le même sens que saint Augustin : « Le péché n'a pourtant pas tellement corrompu la » nature humaine qu'elle soit privée de tout bien naturel, car » l'homme peut, même dans l'état de nature tombée, par la » seule force de sa nature, faire quelque bien particulier... il » ne peut pourtant pas naturellement faire toute espèce de bien » de manière à ce qu'il ne pèche en aucun point; de même » que l'homme qui est infirme est capable par lui-même de » quelque mouvement, sans pouvoir pourtant exécuter tous » les mouvements que fait l'homme qui est en santé, avant » d'avoir recouvré la santé à l'aide de la médecine (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. Les Ecritures, les Pères et tous les conciles tenus contre les pélagiens et les semi-pélagiens attribuent toutes nos bonnes œuvres à la grâce divine. 2. Il est certain que toute œuvre moralement honnête s'accomplit ou par la loi ou par la grâce; or, il est certain que ce n'est pas par la loi, car, au témoignage de l'Apôtre, Rom., IV, 15 : « La loi produit la » colère, » et c. 5, 20 : « La loi étant survenue a donné lieu » à une foule de péchés. » 3. Aussi saint Augustin dit-il excellemment : « Reconnaissons que c'est la grâce qui rend la » loi utile, et sans la grâce elle nous devient nuisible (3) ; » et c'est ce qu'il répète maintes fois contre les pélagiens. 4. Par conséquent, si l'on n'admet pas la nécessité de la grâce pour l'accomplissement de toute œuvre honnête, vainement le saint docteur aurait-il combattu ces hérétiques, vainement se serait-il souvent écrié que la croix de Jésus-Christ, dans leur hypothèse, n'avait plus d'effet, et que c'était vainement aussi que Jésus-Christ nous avait mérité la grâce. 5. C'est dans le même sens que celui de ces principes inébranlables de saint Aug., que le concile d'Orange IIe dit : « Dieu fait dans l'homme une

(1) Liv. cit. *de l'Esprit et de la lett.,* c. 28, n. 48; et il est à remarquer que le saint docteur y cite, pour confirmer cette doctrine, les paroles de l'Apôtre : « Les Gentils qui n'ont pas reçu la loi, font naturellement ce qu'elle » prescrit. » Ce qui prouve que Baïus s'est écarté de la doctrine de saint Augustin, lui qui soutient, propos. 23 : « Ils sont du même avis que Pélage, » ceux qui interprètent des Gentils qui n'ont pas reçu la grâce de la foi, le texte » de l'Apôtre, Rom., I : Les Gentils qui n'ont pas reçu la loi, etc. »

(2) 1, 2, q. 109, a. 2.

(3) Lett. 217, à Vital, c. 4, n. 12.

» foule de biens que l'homme ne fait pas, pendant que l'homme » ne fait *aucun* bien sans que Dieu lui aide à le faire (1); » Il dit plus expressément encore : « S'il y a dans l'homme quelque » vérité et quelque justice, elle lui vient de cette source; nous » devons donc soupirer après elle dans le désert de la vie, » afin qu'en recevant quelques gouttes comme une douce » rosée, nous ne succombions point en chemin (2). » Donc :

Rép. 1. *D.* Les biens surnaturels, *C.* les biens naturels, *je dist. encore,* difficiles, ardus ou pressés de tentations violentes, *C.* tous, sans exception, *N.* Telle est la réponse qu'il faut faire aux témoignages nombreux rapportés par nos adversaires, et nous ne voyons pas qu'il nous soit utile de réfuter chaque témoignage en particulier.

Rép. 2. *D.* S'il s'agit d'une œuvre difficile ou d'une tentation violente, la grâce est nécessaire, *C.* s'il ne s'agit que d'une œuvre facile ou d'une tentation légère, *N.* quant à la preuve ou aux passages de l'Apôtre qu'on nous objecte, *D. La loi produit la colère,* ou, *la loi étant survenue a donné lieu à une foule de péchés,* accidentellement et pour des causes extérieures, *C.* par elle-même, *N.* En effet, la loi fut donnée pour diminuer les péchés; mais l'homme en prit occasion de pécher plus grièvement en la transgressant, soit par malice, soit par faiblesse, soit qu'il fût aidé de la grâce pour observer les préceptes les plus faciles, soit qu'il ne la reçût pas pour observer les moins difficiles, et, par ce moyen, il provoqua contre lui la colère de Dieu. Car si ces passages et autres semblables prouvent quelque chose, ils prouvent que la loi ne confère pas la grâce par elle-même, et que l'homme se rend coupable en transgressant la loi, soit qu'il soit aidé de la grâce ou qu'il n'en soit pas aidé (3).

Rép. 3. *D.* Il résulte des discussions du saint docteur avec les pélagiens, que l'homme ne peut pas observer toute la loi sans la grâce médicinale, *C.* qu'il ne peut pas en observer au moins les prescriptions les plus faciles sans la grâce du Sauveur, *N.* C'est uniquement ce que démontrent les passages cités et autres semblables, qui embrassent toujours la loi dans

(1) Can. 20, pass. cit.

(2) Can. 22.

(3) Voy. Bellarmin, *Grâce et libre arbit.*, liv. V, c. 9 et suiv.; Suarez, *de la Grâce,* liv. I, c. 19.

toute son étendue, et qui ne touchent pas à la question que nous traitons (1).

Rép. 4. *N.* Pélage professait en effet deux choses qui sont bien différentes de notre assertion, savoir, que l'homme pouvait, par les seules forces de la nature, remplir toutes les prescriptions de la loi, vaincre toutes les tentations, éviter tous les péchés; comme aussi que ces œuvres moralement honnêtes étaient méritoires de la vie éternelle (2). Dans cette hypothèse, assurément la croix de Jésus-Christ perdrait son efficacité, et vainement Jésus-Christ nous aurait-il mérité la grâce.

Rép. 5. *D.* Dans l'ordre surnaturel, *C.* dans l'ordre de l'honnêteté morale et pour les choses les plus faciles à faire, *N.* Que telle ait été la pensée du concile d'Orange, c'est ce que prouve le but même du concile, qui était de condamner la doctrine des semi-pélagiens, qui soutenaient que l'homme devait à ses propres forces le commencement de la foi, et qui, par suite, s'arrogeaient le commencement du salut.

II. *Obj.* 1. L'homme tombé est si faible sans la grâce, qu'il lui est impossible de résister à la concupiscence et à la tentation, et qu'il ne peut éviter un péché qu'en en commettant un autre. 2. C'est ce que prouve la nature même de la chose, car l'homme, sans la grâce, n'agit pas par amour, mais bien parce qu'il redoute le châtiment; c'est la cupidité et non la charité qui le conduit. Or, celui qui agit d'après ce mobile pèche, comme l'enseigne çà et là saint Augustin : « Celui-là » est sous la loi, dit-il, qui sent qu'il ne s'abstient du péché » que par la crainte du supplice dont le menace la loi, et non » par amour de la justice; il n'est pas encore libre, il n'est pas » encore dépouillé de la volonté de pécher. Car il est coupable » de cette mauvaise volonté qui fait qu'il aimerait, s'il était » possible, que ce qu'il craint n'existât pas, pour se livrer » librement à ce qu'il désire dans son cœur (3); » et ailleurs : « La cupidité charnelle, dit-il, règne là où n'est pas la charité » de Dieu (4). » 3. Il ne reconnaît en outre aucune bonne volonté dans l'homme en dehors de la charité : « Comme si, » dit-il, la bonne volonté était autre chose que la charité,

(1) Voy. auteurs cit.

(2) Voy. Suarez, *Prolég.*, c. 5, 7 et 8.

(3) Liv. *de la Nat. et de la grâce*, c. 57, n. 67.

(4) *Catéchisme*, c. 1, 17.

» que Dieu le Père nous a donnée pour que nous fussions ses » enfants (1). » Donc :

Rép. 1. *D.* Si la convoitise et la tentation est violente, *C.* si elle est légère, *N.* Comme aussi l'homme faible ne peut éviter le péché qu'en se rendant coupable d'un autre péché, *D.* le plus souvent, *soit,* toujours, *N.* Ceci, en effet, est absurde. Ajoutez encore qu'il n'est pas toujours nécessaire que l'homme fasse quelque bonne œuvre distincte pour éviter le péché, non plus que de surmonter toujours la concupiscence et la tentation pour faire quelque bonne œuvre, tel que lorsqu'il honore ses parents, et autres choses semblables.

Rép. 2. *N.* Quant à la preuve, *je la nie aussi,* savoir, que l'homme n'agit que parce qu'il redoute le châtiment, ou par cupidité; ainsi, par exemple, lorsqu'il se laisse fléchir par la pitié et qu'il revêt ceux qui sont nus, ou qu'il réchauffe celui qui est transi de froid, ou qu'il fait d'autres choses semblables, où est la crainte, où sont les mouvements de cupidité dans ces œuvres-là?

Quant au premier texte de saint Augustin, *D.* Le saint docteur parle ici de la crainte qu'on appelle *servilement servile, C.* il parle de la crainte *simplement servile, N.* comme on le voit par ses propres paroles. Mais nous parlerons ailleurs de cette crainte.

Quant à l'autre texte, *D.* La cupidité charnelle règne là où ne règne pas la charité habituelle de Dieu, charité qui pourtant n'exerce pas sa puissance sur chacun des actes de l'homme, *C.* qui influe sur chacun des actes de l'homme, *N.* Car souvent, ainsi que nous l'avons vu, l'homme n'agit pas en vertu de la cupidité charnelle, bien qu'il n'ait pas la grâce. Aussi, la doctrine contraire a été proscrite dans Baïus et Quesnel (2).

(1) *De la Grâce du Christ,* c. 21, n. 22.

(2) Les propositions de Baïus qui se rapportent à cette question sont : XXXVIII : « Tout amour de la créature raisonnable est ou cette cupidité » vicieuse par laquelle on aime le monde et qui est prohibée par saint Jean, » ou cette charité louable que le Saint-Esprit répand dans les cœurs, et par » laquelle on aime Dieu. » XL : « Le pécheur sert dans tous ses actes la » cupidité dominante. » Les propositions de Quesnel sont : XLIV : « Il n'y a » que deux amours d'où naissent tous nos désirs, toutes nos actions : l'amour » de Dieu, qui fait tout pour Dieu, et que Dieu récompense, et l'amour par » lequel nous nous aimons, et nous aimons le monde, amour qui ne rapporte » pas à Dieu ce qui doit lui être rapporté, et qui est par conséquent mauvais. » XLV : « Dès que l'amour de Dieu ne règne plus dans le cœur des pécheurs, » la cupidité y règne nécessairement, et elle corrompt toutes leurs œuvres. »

Rép. 3. *D.* Lorsqu'il parle de la bonne volonté requise pour les œuvres surnaturelles et méritoires contre les pélagiens, *C.* lorsqu'il parle de la bonne volonté requise pour une œuvre naturellement honnête, *je dist. encore.* Il ne reconnaît pas d'autre bonne volonté que la charité naturelle et improprement dite, *C.* que la charité théologique et proprement dite, *N.* Saint Augustin reconnaît, en effet, et admet la charité *divine* et la charité *humaine,* ou la charité théologique et la charité naturelle, et il dit que celle-ci est tantôt licite, tantôt illicite; mais nous citerons plus bas ses propres paroles. Ceci posé, lorsqu'il appelle, dans le passage cité, la bonne volonté charité, il parle, comme on le voit par les expressions qu'il emploie, de la charité théologique contre les pélagiens, sans pour cela exclure l'autre (1).

III. *Obj.* 1. D'après saint Augustin, l'amour des choses créées, quel qu'il soit, est vicieux s'il n'est pas subordonné à l'amour de Dieu. 2. Ainsi, comme toutes les actions des hommes découlent ou de l'amour de Dieu ou de l'amour du monde, et comme on ne peut faire sans la grâce aucune action en vertu de l'amour de Dieu, il s'ensuit que toute action faite sans le secours de la grâce est mauvaise et vicieuse. 3. C'est aussi ce qui découle d'un autre principe de saint Augustin, principe par lequel il établit que, sans la grâce, l'homme est dans la nécessité réelle de pécher : « Vous vous trompez grandement, » écrit-il contre Julien, vous qui pensez ou qu'il n'y a pas de » nécessité de pécher, ou que cette nécessité n'est pas le châ- » timent d'un péché commis sans nécessité (2); » et il répète souvent cela, soit 4. lorsqu'il enseigne que l'homme tombé n'a, sans la grâce, aucune liberté pour le bien (3), soit 5. lors-

(1) C'est aussi à cette question qu'ont trait les propositions de Baïus et de Quesnel, condamnées par les souverains pontifes; la XXXIV de Baïus : « Cette » distinction d'un double amour, savoir l'amour naturel, par lequel on aime » Dieu comme l'auteur de la nature, et l'amour gratuit par lequel on aime » Dieu comme béatificateur, est vaine et mensongère; elle n'a été imaginée » que pour échapper aux enseignements de l'Ecriture et aux témoignages » nombreux des anciens. » Quesnel, XLI : « Toute connaissance même natu- » relle de Dieu, même dans les philosophes païens, ne peut venir que de Dieu, » et sans la grâce elle ne produit que la présomption, la vanité et l'opposition » à Dieu, au lieu des sentiments affectueux d'adoration, de gratitude et d'amour.»

(2) *Ouv. imparf.,* liv. I, p. 105.

(3) Surtout liv. I, *à Boniface,* c. 3, n. 3, où il s'exprime en ces termes: « L'homme ne peut pas vouloir quelque chose de bon sans être aidé par celui » qui ne peut pas vouloir le mal, c'est-à-dire par la grâce de Jésus-Christ » Notre-Seigneur. »

qu'il enseigne, contre le même Julien, qu'il n'y a pas de bonne œuvre stérile, comme il le prétendait, mais que toute bonne œuvre est méritoire de la vie éternelle ; ce qui prouve évidemment que, d'après saint Augustin, on ne peut faire aucune bonne œuvre sans la grâce; autrement, les hommes mériteraient la vie éternelle par une œuvre moralement honnête, ce qui est contraire aux enseignements de la foi. Donc :

Rép. 1. *D.* S'il n'est pas subordonné à l'amour de Dieu, soit naturel, soit surnaturel, *C.* surnaturel seulement, *N.* Mais, si l'action est bonne par devoir ou par sa fin prochaine, ainsi que nous l'avons déjà dit, elle est, par le fait même, subordonnée à l'amour naturel de Dieu. Et s'il s'agit d'une œuvre facile à faire, pour cela il n'est pas besoin d'un secours spécial de la grâce.

Rép. 2. La réponse est facile, d'après ce que nous venons de dire; car on peut faire une action morale par le seul amour naturel de Dieu. La supposition de nos adversaires, qui prétendent que toute action qui ne résulte que de l'amour du monde et de la créature est fausse aussi; elle serait en effet vicieuse, si elle n'était produite que par un amour déréglé de la créature ; et c'est dans ce sens que saint Augustin dit qu'une action est vicieuse, si elle a pour principe l'amour du monde et des créatures; de sorte *V. G.* que l'homme s'attache à la créature et s'y arrête comme à sa fin dernière, ou qu'il préfère la créature au Créateur, etc.; mais non si quelqu'un *V. G.* aime ses parents d'un amour naturel et réglé.

Rép. 3. *D.* Saint Augustin établit qu'il y a, dans l'homme tombé, une nécessité de pécher vague et générale pour l'ensemble de la loi s'il n'est aidé de la grâce, et même une simple nécessité morale, *C.* une nécessité proprement dite et pour chaque action, *N.* C'est ce que prouve le but même qu'il se proposait en combattant les pélagiens, qui soutenaient que l'homme pouvait, par ses seules forces, remplir dans l'état présent toutes les prescriptions de la loi et éviter tous les péchés dans leur ensemble.

Rép. 4. *D.* Qu'il n'y a pas de liberté pour le bien surnaturel sans la grâce, *C.* pour le bien naturel, *je dist. encore,* qu'il n'a pas une liberté suffisante pour le bien difficile à faire, *C.* pour celui qui est facile, *N.* La réponse est claire, d'après ce que nous avons dit précédemment.

Rép. 5. *D.* Le saint docteur prétend qu'il n'y a aucune

œuvre d'honnêteté morale stérile, dans l'hypothèse pélagienne, qui n'admettait aucune distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, *C.* d'après l'enseignement catholique, *N.* De là saint Augustin argumentait d'après les principes de ses adversaires, qui n'admettaient aucune élévation à un ordre surnaturel, et qui prétendaient pourtant qu'une œuvre bonne dans les limites de l'honnêteté morale pouvait être stérile pour la vie éternelle (1); ce qui était, assurément, absurde et contradictoire.

IV. *Obj.* L'amour de Dieu, quel qu'il soit, est au moins impossible sans la grâce de Dieu. 1. Car les Ecritures ne reconnaissent qu'un seul amour de Dieu, l'amour surnaturel ou de charité; il est dit, I Jean IV, 7, que cette charité vient de Dieu, que c'est le Saint-Esprit qui la répand dans nos cœurs, Rom., V, 5; on la compte parmi les fruits du Saint-Esprit, Gal., V, 22. C'est pourquoi 2. saint Augustin soutient que nous ne possédons pas l'amour naturel de Dieu, par cet adage célèbre : « Nous avons perdu le libre arbitre pour aimer Dieu » par l'énormité du premier péché (2); » et le concile d'Orange : « C'est un pur don de Dieu que de l'aimer, dit-il (3). » Donc, si c'est un pur don, il est certain qu'il n'y a pas d'amour de Dieu qui ne vienne de lui. 3. C'est aussi ce que prouve la nature même de la chose; il n'y a pas, en effet, deux espèces de foi : la foi naturelle et la foi surnaturelle; donc il n'y a pas deux amours de Dieu. 4. Car s'il y avait un amour naturel de Dieu, il pourrait exister dans l'homme infidèle et pécheur, ce qui ne peut pas être; autrement, ils seraient amis de Dieu. 5. Aussi Bellarmin lui-même ne reconnaît-il aucun amour de Dieu, soit parfait, soit imparfait ou commencé, qui ne vienne de la grâce de Dieu. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *N.* Car nous avons vu, d'après l'Apôtre, qu'il suppose qu'il y a un amour naturel de Dieu dans ceux qui ne le glorifièrent pas convenablement

(1) Tricassinus, qui défend ailleurs énergiquement la doctrine de saint Augustin contre Calvin et Jansénius, ouvr. intit. *Tous et chacun ont reçu la grâce nécessaire au salut,* prétend, part. II, sect. 2, §§ 5 et suiv., que saint Augustin n'a jamais admis que les œuvres des infidèles, au moins de ceux qui ne connaissaient pas Dieu, fussent bonnes sous tous les rapports, et que, par suite, ces actions étaient stériles pour la vie éternelle. Nous dirons plus loin ce qu'il faut penser de cette opinion.

(2) Lettre 217, à Vital, c. 4, n. 12.

(3) Can. 25; voy. Suarez, liv. I, *Nécessité de la grâce,* c. 29, n. 13 et suiv.

lorsqu'ils l'eurent connu; quant aux textes cités, ils ne s'appliquent qu'à la charité surnaturelle, qui vient assurément de la grâce.

Rép. 2. *D.* Pour aimer Dieu d'un amour surnaturel, *C.* naturel, *je dist. encore,* d'un amour parfait, ou par dessus toutes choses, *C.* imparfait ou commencé, *N.* C'est aussi dans ce sens qu'il faut expliquer le concile d'Orange, qui parle de l'amour surnaturel et salutaire, contre les semi-pélagiens.

Rép. 3. *D.* La foi théologique et salutaire, *C.* la foi humaine et qui ne profite point au salut, *N.* Il faut en dire autant du double amour.

Rép. 4. *N. conséq.* Puisque l'amour imparfait et naturel de Dieu ne peut pas rendre ami de Dieu, ou *D.* il rend ami de Dieu quant à l'œuvre qui ne déplaît point à Dieu, *C.* par lui-même, *N.*

Rép. 5. *D.* Il s'écarte de la doctrine commune plutôt par ses expressions qu'en réalité, *C.* autrement, *N.* Car Bellarmin lui-même confesse que l'homme a naturellement une certaine propension qui le porte vers Dieu; que l'on peut faire sans une grâce spéciale les œuvres moralement bonnes les plus faciles, et que cependant ces œuvres ne peuvent pas être bonnes sans une fin virtuelle qui les rapporte à Dieu. Au reste, comme l'observe Suarez, les arguments qu'il fait valoir pour soutenir son sentiment ne se rapportent qu'à l'amour surnaturel de Dieu, auquel on ne peut pas parvenir, à quelque degré que ce soit, sans un don de la grâce (1); d'ailleurs, il a écrit avant que n'eût paru l'hérésie janséniste.

V. *Obj.* 1. Mais l'Ecriture, les conciles et les Pères attribuent à la grâce le triomphe sur les tentations. 2. Nous demandons à Dieu indistinctement, dans nos prières, de *ne pas nous induire en tentation;* donc nous avons besoin de la grâce même pour triompher des plus petites tentations; 3. autrement nous pourrions nous attribuer la gloire du triomphe, ce qui est inadmissible. Donc :

Rép. 1. *D.* Le triomphe salutaire, *C.* naturel, *je dist. encore,* si la tentation est violente, *oui,* si elle est légère, *non,* comme nous l'avons si souvent dit.

Rép. 2. *D. conséq.* Nous avons besoin de la grâce pour remporter une victoire salutaire sur certaines tentations, *C.*

(1) Pass. cit. et c. 33, n. 2 et suiv.

pour en triompher sans fruit pour la vie éternelle lorsqu'elles sont peu violentes, *N.*

Rép. 3. *N.* Puisque tout le bien, soit naturel, soit surnaturel, qui est dans l'homme vient de Dieu, ou comme auteur de la nature, ou comme auteur de la grâce (1).

PROPOSITION II.

L'homme tombé peut, avant d'avoir reçu la grâce de la foi, faire quelques œuvres moralement bonnes, et par suite toutes les œuvres des infidèles ne sont pas des vices ou des péchés.

Cette proposition est du domaine de la doctrine catholique; car sa contradictoire, qui est de Baïus, et qui est conçue en ces termes : « Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, » et les vertus des philosophes des vices, » prop. 25, a été condamnée (2).

Mais il faut remarquer 1. que ces œuvres moralement honnêtes des infidèles peuvent se faire ou sans la grâce, s'il s'agit des plus faciles, ou avec l'appui d'un secours surajouté, s'il s'agit des œuvres plus difficiles, conformément à ce que nous avons dit jusque-là. Quant à ces œuvres opérées avant la foi, de quelque manière qu'elles aient été accomplies, soit que ce soit avec le secours de la grâce ou sans ce secours, elles ne sortent pas de l'ordre des œuvres naturellement honnêtes, puisqu'il n'est pas d'œuvre surnaturelle sans la foi. Il faut remarquer en outre 2. que ces œuvres naturellement honnêtes ne sont d'aucun avantage au salut. Il faut enfin remarquer 3. qu'il s'agit ici du péché ou du vice proprement dit, tel que l'entendent nos adversaires, qui prétendent que toutes les œuvres des infidèles, quelque bonnes et honnêtes qu'elles paraissent, ne sont pas exemptes d'une culpabilité qui doit entraîner pour eux un châtiment éternel.

L'Ecriture, les Pères, la raison elle-même enfin détruisent pleinement cette doctrine. Les Ecritures louent même certaines

(1) Voy. Suarez, liv. cit., c. 23, n. 14 et suiv.

(2) C'est aussi à cela que se rapporte la prop. 48 de Quesnel : « Que peuvent-» elles être autre chose qu'aberration et que péché, sans les lumières de la » foi, sans Jésus-Christ et sans la charité? » Baïus, Jansénius et Quesnel empruntèrent cette doctrine aux novateurs, comme il ressort clairement des documents cités plus haut.

œuvres des païens, elles disent qu'elles sont dignes de quelques récompenses, elles les conseillent même, qui plus est. Car les sages-femmes égyptiennes, qui *craignirent Dieu* et qui transgressèrent les ordres de Pharaon en conservant les enfants mâles des Hébreux, sont louées dans l'Ecriture comme étant dignes de récompense, et elle nous les représente recevant de Dieu des bienfaits : « Dieu fit du bien aux sages-femmes, et » parce qu'elles craignirent Dieu, il leur édifia des mai- » sons (1). » Et, bien que plus tard elles fissent un mensonge, ce mensonge subséquent ne souilla pas leur bonne œuvre antérieure. « Ce ne fut pas, dit justement saint Augustin, leur » fourberie qui fut récompensée, mais bien leur bienveillance; » ce fut la bonté du cœur, et non l'iniquité de celui qui men- » tait, qui reçut une récompense (2). » Dieu atteste aussi, dans Ezéchiel, qu'il a livré la terre d'Egypte à Nabuchodonosor pour le récompenser de la guerre qu'il fit heureusement contre les Tyriens, ainsi qu'il le lui avait commandé : « Je lui ai » donné la terre d'Egypte parce qu'il a travaillé dans mon » sens, dit le Seigneur Dieu (3). » Saint Jérôme dit en parlant de ces paroles : « La récompense que Nabuchodonosor » reçut pour la bonne œuvre qu'il avait faite nous donne à » entendre que les païens eux-mêmes, s'ils ont fait quelque » bonne œuvre, ne seront pas sans récompense au jugement » de Dieu. C'est pour cela que Jérémie appelle Nabuchodo- » nosor colombe de Dieu, parce qu'il avait servi la volonté de » Dieu contre un peuple pécheur (4). » Enfin, Daniel excita ce même roi à faire l'aumône, disant : « Rachetez vos péchés » par l'aumône, et vos iniquités en ayant pitié des pauvres (5). » Enfin, pour ne pas pousser nos citations plus loin, les vertus des Romains sont célébrées au I liv. Mach., c. 8. Or, si toutes les œuvres des païens ou des infidèles étaient autant de péchés, Dieu eût récompensé les péchés, l'Ecriture les eût célébrés, elle les eût conseillés; et ce sont là autant de blasphèmes et

(1) Exod., XX, 21.

(2) Liv. *Contre le mens.*, c. 15, n. 32.

(3) Ezéchiel, XXIX, 20. C'est ce que prouvent plus clairement encore les paroles du v. 18 : « Fils de l'homme, Nabuchodonosor, roi de Babylone, a » employé son armée contre Tyr..... *et il n'a été récompensé*, ni lui, ni son » armée, pour le service qu'il m'a rendu en combattant Tyr. »

(4) Liv. IX, sur Ezéchiel, pass. cité.

(5) Dan., IV, 24.

d'impiétés. Il faut donc avouer que l'homme tombé peut, avant d'obtenir le don de la foi, faire des œuvres naturellement honnêtes, et que ses œuvres ne sont pas autant de péchés.

Les Pères renversent aussi la doctrine luthérienne et janséniste lorsqu'ils soutiennent comme une chose certaine que les infidèles font parfois des œuvres moralement bonnes, lorsqu'ils les louent de ces mêmes œuvres, et lorsqu'ils enseignent que Dieu leur a accordé des récompenses terrestres et temporelles pour ces mêmes œuvres. Or, saint Augustin enseigne tout cela des infidèles; discutant contre Julien, il dit : « Combien donc il serait plus tolérable de dire que les vertus que » vous reconnaissez dans les impies sont un don de Dieu, que » de les attribuer uniquement à leur volonté (1)? » Et il ajoute : « D'où il faut conclure que les bonnes œuvres que » font les infidèles ne viennent pas d'eux, mais bien plutôt de » celui qui sait se servir des méchants (2). Le saint docteur tient donc pour certain que les infidèles font quelques bonnes œuvres, quoique aidés du secours d'en haut. Distinguant ailleurs deux espèces de charité, la charité divine et la charité humaine, et divisant encore celle-ci en charité licite et en charité illicite, il exhorte en ces termes le peuple confié à ses soins : « Il vous est permis d'aimer d'un amour humain vos » épouses, vos enfants, vos amis, vos concitoyens. Car tous » ces noms-là désignent un lien nécessaire et une certaine » union de charité. Mais rappelez-vous que cette charité les » impies peuvent aussi l'avoir, c'est-à-dire les païens, les » Juifs et les hérétiques (3). » Donc saint Augustin pensa que les infidèles pouvaient avoir la charité licite. Mais il est certain, en outre, qu'il enseigne que Dieu accorda aux Romains la gloire terrestre d'un brillant empire « pour les récompenser, » ainsi qu'il le dit lui-même, de leur civilisation, c'est-à-dire » des vertus par lesquelles ils s'efforçaient d'atteindre une si » grande gloire (4). » Et ensuite il énumère ces vertus, disant : « Ils méprisèrent leurs intérêts privés pour l'intérêt » général, c'est-à-dire pour la république et son trésor; ils » résistèrent à l'avarice, ils se dévouèrent librement pour la » patrie, ils combattirent par leurs lois le crime et les pas-

(1) Contre Jul., liv. IV, c. 3, 16.

(2) Ibid., n. 32.

(3) Serm. 349, *De tempore*, c. 1 et 2.

(4) *Cité de Dieu*, liv. V, c. 15.

» sions. C'est par tous ces moyens comme par la voie véritable » qu'ils s'efforcèrent de conquérir les honneurs, la gloire et » l'empire (1) » Tel est aussi le langage de saint Jérôme : « Il « est évident, d'après cela, dit-il, que tous les hommes ont » naturellement la connaissance de Dieu, et que personne ne » naît sans le Christ, que tous portent en eux le principe de » la justice, de la sagesse et des autres vertus. Ce qui fait » qu'il y en a beaucoup qui font, sans la foi et l'Evangile de » Jésus-Christ, des œuvres bonnes et saintes, tel qu'aimer » leurs parents, soulager les pauvres, ne pas opprimer leurs » voisins, ne pas prendre le bien d'autrui (2). » Aussi saint

(1) Jansénius, liv. IV, *de l'Etat de la nature tombée*, c. 6, fait tout ce qu'il peut pour prouver que saint Augustin n'a pas écrit cela des véritables vertus, mais des vertus simulées, qui ont les dehors de la vertu, mais qui ne sont réellement que des vices, au moins par la fin mauvaise pour laquelle les infidèles les ont faites. D'où il conclut que Dieu, il est vrai, a récompensé les infidèles pour des actions bonnes par devoir, mais qu'il les a punis pour la fin mauvaise qu'ils se proposaient. Mais l'hallucination de cet auteur consiste en ce qu'il pense que le saint docteur, par le nom de *véritable vertu*, a indiqué une œuvre moralement honnête et stérilement bonne, quoique saint Augustin parle de cette vertu qui conduit les hommes à la vie éternelle, et telle que n'était certainement pas celle des païens. Au reste, que saint Augustin ait reconnu qu'il est certaines actions des infidèles qui ne furent pas mauvaises sous tous les rapports, c'est ce que prouve aussi ce qu'il a écrit, liv. *de l'Esprit et de la lettre*, c. 27 : « Nous lisons, nous connaissons, nous entendons parler » de certains faits accomplis par des impies qui n'honorent ni réellement ni » justement le vrai Dieu, faits que pourtant nous ne pouvons ni blâmer ni » condamner d'après les règles de la justice; mais, au contraire, nous » sommes obligés de les louer et avec raison, quoique, si on examine dans » quel *but* ils ont été faits, *à peine* en trouve-t-on qui méritent d'être loués et » défendus; » et c. 28 : « Car, comme quelques péchés véniels n'excluent pas » le juste de la vie éternelle, péchés inséparables de cette vie, de même, » quelques *bonnes œuvres* ne servent de rien pour le salut de l'impie, » œuvres qu'il est très-difficile à l'homme de ne pas faire, quelque méchant » qu'il soit. » Donc, d'après le saint docteur, bien qu'il y ait *peu*, il y a néanmoins *certaines œuvres* des infidèles qui sont bonnes sous tous les rapports, c'est-à-dire, soit en raison du devoir, soit en raison de la fin, ou prochaine et immédiate. C'est en vain que Jansénius prétend échapper à la puissance de cet argument, en soutenant que ce n'est pas son opinion que saint Augustin met en avant, mais une opinion supposée; parlant dans le sens des pélagiens, car le contexte prouve le contraire, il y ajoute deux interprétations du texte de l'Apôtre : « Les Gentils qui n'ont pas la loi, etc., » savoir, l'une pour les Gentils convertis à la foi, l'autre concernant les Gentils infidèles; or, il donne l'une et l'autre de son propre sens. J'ajoute : « Il s'agit ici d'*un fait;* » et le saint docteur n'aurait pas pu affirmer que les infidèles ne purent faire *absolument aucune bonne œuvre,* si ce n'est dans un mauvais but. Or, Dieu seul, qui scrute les cœurs des hommes, peut le savoir.

(2) *Comm. sur le c.* 1, *ép. Gal.*, p. 392, éd. Vallarsi. On peut voir les autres témoignages des Pères en faveur de cette vérité, dans Bellarm., *de la Grâce et du libre arbitre,* liv. V, c. 9.

Thomas, de ce que le bien de la nature n'est pas entièrement corrompu dans les hommes, conclut-il : « Il est évident que » les infidèles..... peuvent faire, d'une manière quelconque, » des bonnes œuvres pour l'exécution desquelles suffit le don » de la nature. D'où il suit, nécessairement, qu'ils ne pèchent » pas dans toutes leurs œuvres (1). »

La raison elle-même repousse avec horreur ce paradoxe et le renverse. Dans l'hypothèse de nos adversaires, en effet, l'infidèle qui se ferait violence pour vaincre l'inclination d'une nature vicieuse, qui, ému de pitié, viendrait au secours d'un malheureux, qui arracherait à la mort son prochain, qui obéirait à ses parents, qui subviendrait à leurs besoins et qui ferait d'autres choses de ce genre, deviendrait pire aux yeux de Dieu. Il faudrait donc lui conseiller, surtout s'il n'est poussé par aucun précepte, de s'en abstenir, pour ne pas pécher et ne pas encourir le châtiment réservé à cette faute; il n'est personne qui ne voie combien toutes ces choses sont absurdes, nuisibles à la société et contraires à l'appréciation et au sentiment général des hommes. Ensuite, qu'est-ce qui s'oppose à ce que l'homme, en faisant un usage légitime de sa raison, ne produise une action bonne et honnête en elle-même, ou quant à sa substance, et pour une fin honnête qu'elle emporte pour ainsi dire avec elle-même, comme par exemple de donner son bien pour soulager la misère d'autrui? Dans ce cas ou tout autre semblable, cette action ne serait-elle pas honnête, soit de sa nature, soit dans sa fin prochaine? Or, la fin qui est prochainement bonne se porte par son propre poids, si je puis ainsi m'exprimer, vers une fin dernière bonne, et elle la renferme au moins virtuellement, comme on dit. Ainsi croule le fondement principal sur lequel s'appuient nos adversaires pour établir que les infidèles ne peuvent faire aucune œuvre qui ne soit souillée par le péché. Il est donc constant, et d'après l'Ecriture, et d'après les Pères, et d'après la raison, que l'homme tombé peut faire des œuvres naturellement honnêtes avant d'avoir obtenu la grâce de la foi, ou que toutes les œuvres des infidèles ne sont pas autant de péchés, ce que nous nous étions proposé de démontrer (2).

(1) 2, 2, quest. 10, art. 4, qui est consacré tout entier à cette question. Le saint docteur demande en effet : « Toute action de l'infidèle est-elle un péché? » et il répond *négativement*.

(2) Voy. saint Thomas sur la 2e sent., dist. 41, q. 2, a. 2, où il dit : « La raison

Objections.

I. *Obj.* L'homme tombé ne peut faire aucun bien moralement honnête sans la grâce, non plus qu'avec la grâce sans la foi. 1. L'Apôtre dit en effet, Rom., XIV, 23 : « Ce qui ne » vient pas de la foi est péché ; » 2. et Hébr., XI, 6 : « Sans » la foi il est impossible de plaire à Dieu. » 3. Insistant toujours sur le même principe, l'Apôtre dit de l'infidèle, Tit., I, 15 : « Il n'y a rien de pur pour les infidèles et ceux qui sont » souillés ; leur esprit et leur conscience sont souillés. » 4. Saint Jean est du même avis lorsqu'il dit, I ép. II, 16, du monde ou des infidèles par opposition aux fidèles : « Tout ce » qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concu- » piscence des yeux et orgueil de la vie. » 5. Jésus-Christ lui-même, qui plus est, enseigne la même chose lorsqu'il dit : « Si votre œil est mauvais, votre corps tout entier sera enve- » loppé de ténèbres. » Toutes ces expressions et autres semblables reviennent à dire que sans la foi en Jésus-Christ il n'y a rien dans l'homme que de mauvais, de souillé, d'impur, soit par le principe même qui le produit, ou d'où découle ce qui est en lui, comme à cause de la fin vers laquelle tendent ces mêmes choses. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Ce qui ne vient pas de la foi, c'est-à-dire qui n'est pas conforme au *dictamen* pratique de la conscience, *C.* c'est-à-dire conforme à la foi théologique, *N.* Tout le monde interprète ainsi les paroles de l'Apôtre, car la matière dont il parle, qui est l'amour de la bonne chère, exige nécessairement une telle interprétation. Tous les Pères grecs et latins antérieurs à saint Augustin, plusieurs même de ceux qui lui sont postérieurs, les ont ainsi entendues; et même, qui plus est, le quatrième concile œcuménique de Latran, c. 41, les explique aussi du *dictamen* de la conscience, lorsqu'il dit : « Parce que tout ce qui n'est pas de la foi est » péché, nous déclarons synodalement qu'aucune prescription, » soit canonique, soit civile, n'a de valeur sans bonne foi (1). »

» naturelle et la prudence peuvent diriger vers une fin prochaine quelconque ; » et parce que cette fin prochaine peut être ordonnée pour la fin dernière, » bien qu'elle ne le soit pas *actu;* c'est ce qui fait que dans les infidèles, dont » les actes sont dirigés par la force de la raison, il peut y avoir quelques actes » bons, bien que dépourvus de la bonté parfaite. »

(1) *Act. conc.*, Hard., t. VII, col. 50. Il s'agit dans cette action de la prescrip-

Rép. 2. *D.* Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu dans l'ordre du salut, *C.* dans l'ordre de l'honnêteté morale, *je dist. encore,* par rapport à celui qui opère, *C.* en raison de l'œuvre, *N.*

Rép. 3. *D.* Il n'y a pas de mets purs pour l'infidèle, c'est-à-dire pour celui qui judaïse à cause de sa conscience erronée, *C.* il n'y a pas d'action pure ou honnête pour l'infidèle proprement dit, *N.* (1).

Rép. 4. *D.* Tout ce qui est dans le monde, dans ceux qui aiment le monde et qui agissent suivant les inclinations dépravées du monde, *C.* pour ceux qui n'agissent pas suivant ces inclinations, comme cela arrive souvent, *N.*

Rép. 5. *D.* Si quelqu'un agissait d'après cette intention perverse, signifiée par l'œil mauvais, *C.* s'il agit en dehors de cette intention, *N.* (2).

On voit par là que les Ecritures ne contiennent rien de favorable à la conclusion de nos adversaires, et que pas un des passages qu'ils citent n'a trait à la question présente.

II. *Obj.* Que toutes les œuvres des infidèles soient autant de péchés, c'est là la doctrine de saint Augustin, et il défend, *ex professo,* cette thèse contre Julien, qui soutenait que les vertus des Gentils étaient de véritables vertus, ou que leurs

tion qui ne peut ni commencer ni se poursuivre sans bonne foi. C'est pourquoi on conclut : « D'où il faut que celui qui prescrit n'ait en aucun temps la con- » science qu'il a le bien d'autrui. » Voy. aussi Bern. de Pecquigny, sur ce pass. de l'Apôtre. Mais ce qui est capital, saint Augustin lui-même confesse dans ce *IV liv., cont. Jul.,* que l'Apôtre parle des aliments.

(1) Saint Paul réfute ici l'erreur de ceux qui judaïsaient et qui regardaient certains mets comme impurs, comme si la loi eût encore subsisté, et l'Apôtre enseigne contre eux que, pour les chrétiens, il n'y a aucun aliment d'impur, soit naturellement, soit d'après le précepte de Dieu. C'est pourquoi, *pour ceux qui sont purs,* c'est-à-dire pour les chrétiens qui ont été purifiés dans le sang de Jésus-Christ, *tout est pur,* ou il n'y a pas d'aliment impur de sa nature, ou d'après la loi. *Pour ceux qui sont souillés et pour les infidèles,* c'est-à-dire pour les impurs et les infidèles, ou ceux qui judaïsent, il n'y a pas de mets purs, et cela à cause de leur infidélité et de leur conscience erronée. Ainsi ils pensent que, d'après la loi de Moïse, ils ne peuvent pas user de la chair de porc; ou donc ils s'en abstiennent, et dans ce cas ils pèchent par superstition contre la foi, ou ils en mangent, et ils pèchent encore contre leur conscience, qui leur prescrit de s'en abstenir. Les paroles de l'Apôtre signifient : *Leur esprit et leur conscience sont souillés : leur esprit* par l'erreur où ils sont, *leur conscience* par le péché, fruit de leur erreur. Tel Bern. de Pecquign'y *Explic. de ce pass.*

(2) Voy. Maldon., sur ce pass.

œuvres étaient moralement bonnes, bien qu'il avouât qu'elles étaient stériles pour le salut. Aussi saint Augustin enseigne-t-il 1. qu'aucune œuvre ne peut être véritablement bonne, si elle ne l'est pas et en raison de l'office et en raison de la fin; 2. que parfois les offices peuvent être bons sans la foi, mais que la fin ne l'est jamais, parce que *ce qui n'est pas de la foi est péché,* et que *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu;* 3. qu'il est impossible de regarder comme *stérile* pour le salut une œuvre bonne sous tous les rapports, et par suite il rejette la distinction que Julien établit entre l'œuvre stérile et l'œuvre méritoire. 4. Le saint docteur soutient encore énergiquement, contre le même Julien, que si les infidèles pouvaient faire un seul acte bon sous tous les rapports, et quant à l'objet et quant à la fin, Jésus-Christ eût donné gratuitement sa vie. 5. Il conclut que les infidèles, pour ces œuvres bonnes dans leur objet, mais vicieuses dans leur fin, seront punis au jour du jugement, bien que ceux qui auront fait des œuvres bonnes dans leur objet, mais dont la fin aura été mauvaise, seront punis *moins sévèrement,* pendant que ceux dont les œuvres auront été vicieuses, et dans leur objet et dans leur fin, seront punis *plus sévèrement,* comme étant pires. « Il n'y a donc, » dit-il, en aucune façon, des hommes stérilement bons (comme » le pensait Julien); mais ceux qui sont mauvais peuvent » l'être, les uns plus, les autres moins (1). » Cette dernière remarque concilie facilement ce qui semble contradictoire dans le système de saint Augustin, tel *V. G.* que lorsqu'il loue et qu'il vante les vertus des Romains et de quelques philosophes, et qu'il prétend en même temps que ces vertus furent des vices; lorsqu'il établit que leurs bonnes œuvres, faites sans le secours de la grâce, ne méritèrent aucune récompense, et qu'il enseigne en même temps que ces mêmes bonnes œuvres feront que les infidèles seront punis moins sévèrement; dans ce cas, il vante les œuvres des infidèles en raison de leur objet, mais il les blâme en raison de la fin ou de l'intention de celui qui les fait. C'est ce même système de saint Augustin que rapporte saint Prosper lorsqu'il dit, d'après l'opinion de ce même docteur : « *Toute* la vie des infidèles est péché, et *rien* n'est bon » sans le souverain bien; car là où il n'y a pas connaissance » de l'éternelle et immuable vérité, la vertu est fausse, même

(1) Tel liv. IV, *cont. Jul.,* tout le c. 3.

» dans les mœurs les plus pures (1). » Il dit encore ailleurs : « Il est très-évident qu'il n'y a aucune vertu dans les esprits » des impies (infidèles), et que *toutes* leurs œuvres sont im- » pures et souillées (2). » Donc, ou il faut renoncer à la doctrine de saint Augustin, et pourtant il l'établit comme un dogme de foi (3), ou il faut admettre la doctrine janséniste et quesnellienne.

Rép. N. A. Car c'est là pervertir le sens et la doctrine de saint Augustin. Pour bien connaître le sens de saint Augustin, il faut examiner la doctrine de Julien, que ce saint docteur combat. Partant du principe fondamental des pélagiens, qui consistait à dire que le premier homme n'avait point été élevé à un état et à un ordre surnaturel, et par suite que son péché ne produisait aucune souillure dans ses descendants, mais qu'ils naissaient dans l'état de justice dans lequel le premier homme fut créé, il en concluait ce qui suit : 1. Que l'homme peut, à l'aide de ses seules forces, observer la loi dans sa plénitude ; 2. que, par les actes ou les vertus moralement honnêtes (car il n'en admettait pas de surnaturelles), l'homme pouvait mériter d'autres grâces qui lui aideraient à remplir plus facilement les prescriptions de la loi ; 3. qu'il pouvait, au moyen de ces actions, obtenir la vie éternelle. Or, il appelait actions moralement honnêtes celles qui sont telles en raison de leur objet sans l'être en raison de leur fin, qui, dans leur hypothèse, se joignait à l'œuvre ; et, d'après cette fin, l'homme dirige ses actes moralement et intrinsèquement bons, ou vers les choses temporelles, ou vers les choses éternelles ; si la volonté dirige ces actes vers les choses temporelles, il enseignait qu'ils deviennent stériles ; si elle les dirige vers les choses éternelles, il prétendait qu'ils deviennent méritoires (4). Saint Augustin

(1) Liv. *des Sentences de saint Augustin,* par ordre la 106e; elle est ainsi intitulée : Que toute la vie des infidèles est péché.

(2) Liv. contre Collator, c. 13, n. 39.

(3) Tricassinus interprète ainsi le système de saint Augustin relativement aux œuvres des infidèles, ouv. cit., de la Grâce nécessaire au salut, part. II, sect. 2, §§ 1 et suiv.

(4) C'est ce que prouvent les paroles de saint Augustin, *cont. Jul.,* liv. IV, c. 7, n. 21 : « Sachez, dit-il, que c'est par la fin et non par les devoirs que » l'on distingue les vertus des vices. Le devoir, c'est ce qu'il faut remplir; » pendant que la fin, c'est ce pourquoi l'on agit. C'est pourquoi, lorsque » l'homme fait quelque chose où il semble ne pas pécher, s'il ne le fait pas » pour la fin pour laquelle il doit le faire, il est convaincu de pécher. Sans faire » attention à cela, vous avez isolé les devoirs de la fin, et vous avez pré-

fait contre cette théorie les exceptions suivantes : 1. Ce n'est qu'au moyen de la grâce médicinale du Sauveur que l'on peut observer la loi dans sa plénitude ; 2. personne ne peut mériter la grâce par les vertus morales, et à plus forte raison obtenir la vie éternelle ; 3. enfin, ce qui était le point capital de la controverse, le saint docteur prétend que les actions moralement honnêtes et bonnes, sous tous les rapports, ne pouvaient l'être du côté de l'objet seul, mais qu'en outre leur fin les rend bonnes intrinsèquement, puisqu'elle concourt à constituer leur bonté intime, et non pas seulement leur bonté extrinsèque, ainsi que le pensait Julien ; ce qu'il démontre en divers endroits. Et par ce principe il rejette la distinction que le même Julien faisait entre les actions stérilement bonnes et les actions méritoires, parce que, si les actes sont bons du côté de l'objet seul, il n'y a plus dans l'hypothèse pélagienne que des actes moraux; et il en conclut que la distinction qui provient de la fin extérieure qui survient, ou de la volonté qui dirige les actes particuliers bons par eux-mêmes vers une fin extérieure quelconque à ces mêmes actes, est sans fondement aucun (1). De là, comme la fin, d'après le saint docteur, influe sur la nature intime de l'acte, et qu'elle le rend intrinsèquement bon ou mauvais, il est impossible d'avoir sans la foi une fin qui rapporte ces actes à la vie éternelle ; d'où il conclut que, ou les infidèles sont incapables de faire un acte moralement honnête, bon sous tous les rapports, parce que *celui qui agit* manque de la fin surnaturelle, mais que cela ne vient nullement de la fin de l'œuvre, ou que s'il s'en trouve quelqu'un, il est méritoire, mais dans l'hypothèse de Julien ; et que s'il existait dans l'infidèle une œuvre de ce genre bonne sous tous les rapports, il ne serait pas possible de dire qu'elle est stérile, mais dans

» tendu que l'on devait appeler vertus véritables des devoirs qui n'ont pas » de fin. »

(1) Que le saint docteur ait reconnu une distinction entre les œuvres moralement honnêtes et stérilement bonnes, et entre les œuvres surnaturelles et méritoires, et qu'il l'ait admise, c'est ce que prouve ce qu'il écrit liv. *de l'Espr. et de la lett.*, c. 28, n. 48 : « Car les hommes eux-mêmes étaient, et il y avait » en eux une force naturelle par laquelle l'âme raisonnable fait et sent quelque » chose de bien ; mais cette piété, qui transporte dans une autre vie bien- » heureuse et éternelle, elle a une loi sans tache qui convertit les âmes pour » les renouveler par cette lumière. » C'est aussi à cela que se rapporte ce qu'il ajoute peu après, et que nous avons cité dans une autre circonstance : « Comme elles n'empêchent d'obtenir la vie éternelle, etc., de même quelques » bonnes œuvres ne servent de rien au salut de l'impie, etc.

l'hypothèse de Julien; et que s'il existait une œuvre de ce genre méritoire de la vie éternelle, la mort de Jésus-Christ eût été toute gratuite, mais toujours dans l'hypothèse de Julien.

Et pour mieux ruiner la théorie de Julien, saint Augustin démontre qu'il est à peine, surtout dans les œuvres difficiles, quelque acte qui ne soit souillé par quelque fin mauvaise, comme il le démontre longuement, parce que, le plus souvent, c'est ou la vaine gloire, ou l'avarice, ou toute autre affection vicieuse qui fait agir l'infidèle; ce qui est souverainement vrai. Il démontre ensuite que sans la foi il ne peut pas y avoir d'acte moralement honnête et méritoire de la vie éternelle, parce que les œuvres des infidèles manquent, quelles qu'elles soient, d'une fin, et sans cette fin, toute action est viciée et souillée relativement à la vie éternelle; et si à tout cela on ajoute la perversion de l'intention ou de la fin morale, comme cela arrive pour la plupart des œuvres des infidèles, elles deviennent dès lors des péchés proprement dits, qui méritent pour ceux qui les font d'être punis. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que dit saint Prosper.

Au reste, si telle n'était pas la pensée de saint Augustin, il découlerait de sa doctrine une foule d'absurdités et de contradictions : 1. que la grâce est nécessaire pour faire une œuvre qui serait toujours viciée par sa nature et infectée intrinsèquement à défaut de fin, car elle ne peut venir que de la foi (1); 2. que Dieu ratifie et récompense des œuvres souillées intrinsèquement par le péché (2); 3. que l'on ne peut pas exciter les

(1) Car saint Augustin enseigne en divers endroits que c'est Dieu qui inspire aux infidèles les bonnes volontés, qu'il produit dans leurs cœurs *par une puissance intérieure, secrète, merveilleuse et ineffable,* comme il s'en exprime liv. I, *de la Grâce de Jésus-Christ,* c. 24, n. 25; et liv. IV, *contre Julien,* c. 3, n. 16, il reconnaît que les infidèles ont des vertus, *qu'il faut les attribuer à un don de Dieu*, qu'ils ont de *bonnes œuvres,* mais qu'elles viennent aussi de Dieu.

(2) *Lettre* 144, n. 2, il reconnaît dans les infidèles *la justice* et *des actes de courage par lesquels ils méritent que Dieu les récompense,* pour ne pas citer d'autres passages rapportés plus haut. Il s'ensuit ou que saint Augustin n'a pas admis dans les infidèles quelques œuvres bonnes et moralement honnêtes, ou qu'il faut attribuer au saint docteur une doctrine exécrable par laquelle il est établi que Dieu opère dans les cœurs des hommes par une vertu intérieure, secrète, merveilleuse et ineffable, et qu'il approuve comme ses propres dons et des présents célestes, et qu'il récompense des choses que, d'après le même évêque d'Hippone, l'impie seul nie être des péchés. Comme si Dieu, qui a inspiré une bonne œuvre et qui a donné la force de la faire, ne pouvait pas inspirer une bonne fin, au moins naturellement honnête : ce qui est absurde.

hommes à faire des œuvres moralement honnêtes, qui pourtant, dans la pensée du même saint docteur, sont bonnes et sous le rapport de l'office et sous celui de la fin au moins prochaine, et qu'il recommande lui-même, ainsi que nous l'avons vu. Ceci et une foule d'autres choses semblables prouvent évidemment que la pensée de saint Augustin, discutant contre Julien, lorsqu'il s'est servi des mots *péché* et d'*œuvre naturellement honnête,* est différente de celle qu'il avait lorsqu'il les a employés dans ses autres livres. C'est que, dans ceux-ci, il reconnaît des actes moralement bons, mais dans les limites de l'honnêteté morale, ou, comme nous le disons, de l'ordre naturel, et qui n'indiquent aucun rapport avec la vie éternelle ou la grâce. Pendant que, dans les livres contre Julien, il n'admet, pour la raison que nous avons dite, pas un seul acte bon moralement dans les infidèles; et quand il les appelle *moraux,* il parle dans le sens de Julien, et il désigne réellement les actes surnaturels. Abusant de cette ambiguïté, les jansénistes prétendent que saint Augustin n'a jamais reconnu aucun acte moralement honnête dans les infidèles, et qu'il a prétendu que toutes les œuvres des infidèles étaient autant de péchés proprement, et qu'elles étaient dignes de châtiment (1).

III. *Obj.* Tous les hommes, et par conséquent les infidèles aussi, sont tenus de rapporter leurs actions à Dieu pour qu'elles puissent être bonnes, conformément au précepte général : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre » cœur. » Et l'Apôtre, expliquant ce précepte, dit, I Cor., X, 31 : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quelque » chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu ; » et Coloss., III, 17 : « Tout ce que vous faites en œuvres ou en » paroles, faites-le tout au nom de Jésus-Christ, rendant » grâce à Dieu et au Père par lui-même; » et I Cor., XVI, 14 : « Que toutes vos œuvres soient faites en charité. » 2. Or, les infidèles surtout, qui ne connurent pas Dieu, n'agissent ni en charité, ni à cause de Dieu comme leur fin dernière; ils pèchent donc nécessairement dans toutes leurs œuvres. 3. C'est pourquoi on peut parfaitement appliquer aux infidèles les paroles de Jésus-Christ : « Un mauvais arbre ne peut pas

(1) Voy. Scipion Maffei, *Hist. théologique,* liv. XV, c. 1, n. 2 suiv., Francfort-sur-Mein, 1756; surtout le P. Fontaine, S. J., *Défense théologique de la constitution Unigenitus,* Rome, 1719, t. II, part. II, sur la prop. 44 et 48, c. 4, où ce savant écrivain explique parfaitement la doctrine de saint Augustin.

» porter de bons fruits. » Et ils sont ce mauvais arbre. 4. Leurs œuvres ne peuvent pas venir de Dieu, car autrement elles ne seraient pas inutiles, puisque ce qui est bon ne peut pas être inutile. Donc :

Rép. 1. *D.* Les infidèles sont aussi tenus de rapporter toutes leurs actions à Dieu, comme auteur de la grâce, *N.* comme auteur de la nature, *je dist. encore,* soit implicitement, soit explicitement, *C.* explicitement et toujours, *N.* Et d'abord, il est en effet absurde de prétendre que tous les infidèles soient tenus, par un précepte, de rapporter toutes leurs actions à Dieu comme fin dernière surnaturelle, puisqu'ils ne connaissent pas ce précepte. En conséquence, s'ils sont tenus, en vertu de quelque précepte, de diriger vers Dieu tous leurs actes, il leur suffit de les diriger vers lui comme auteur de la nature, pour satisfaire à ce précepte. Ensuite, pour que les infidèles remplissent ce précepte, il n'est pas nécessaire qu'ils rapportent explicitement tous leurs actes à Dieu, comme on dit; il suffit qu'ils le fassent implicitement ou virtuellement par la bonne œuvre qu'ils font pour une bonne fin prochaine quelconque; car, par là même cette œuvre tourne à la gloire de Dieu, comme auteur de toute honnêteté morale (1). Et dans l'hypothèse même qu'il existerait un précepte positif de rapporter toujours toutes nos actions à Dieu; car il en est plusieurs qui prétendent, et non sans raison, que ce précepte est plutôt négatif, de sorte qu'en vertu de ce précepte toutes les actions que l'on fait doivent être rapportées à Dieu; c'est dans ce sens que ceux qui l'admettent expliquent les textes de l'Apôtre qu'on nous objecte (2); il en est même un certain nombre qui ne voient dans ces paroles qu'un simple conseil (3).

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 11, n. 24; nous avons déjà rapporté les paroles de saint Thomas, qui expriment le même sens.

(2) Voy. Bernard. de Pecquigny, sur ce pass., ép. Coloss.

(3) Nous ferons observer ici que les jansénistes prétendent, avec les novateurs, que les paroles citées de l'Apôtre contiennent un précepte positif de rapporter actuellement toutes nos actions à Dieu comme fin dernière, et même de les lui rapporter explicitement, de sorte que si l'on omet de diriger actuellement son intention vers Dieu aimé pour lui-même, on se rend coupable d'un péché mortel, et par conséquent des supplices éternels. Mais il est plusieurs théologiens catholiques qui ne voient dans les paroles de l'Apôtre qu'un précepte *négatif,* de sorte que l'homme, quel qu'il soit, ne doit faire que ce qui est honnête en soi, et dans sa fin prochaine, et qui se rapporte naturellement à Dieu. Tel est Bernard. de Pecquigny, pass. cit.; comme aussi de Gammachæus, de Duval, d'Isambert, docteurs de Sorbonne, *Comm.* sur I part. S. Th., *quest.* 109, art. 4; comme aussi de Malderus, docteur de Louvain.

Rép. 2. *D.* Les infidèles n'agissent pas par un principe de charité surnaturelle, *C.* naturelle et telle que nous l'avons exposée, *N.* Les infidèles n'agissent pas non plus à cause de Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel, *C.* ils ne peuvent pas au

de Sylvius, docteur de Douai, d'Alphonse Curellius et Montesinos, docteurs de Salamanque, de Pésantius, docteur romain, de Capréolus et Médina, de l'ord. prêch., de Penteanus, ord. de saint August.; et en outre de Dominiq. Soto, ord. prêch., théologien au concile de Trente, soutient que toutes les écoles combattent le sentiment contraire, soutenu par Grégoire de Rimini, qui en convenait. Voici les paroles mêmes de Dominiq. Soto, liv. *de la Nature et de la grâce,* c. 20 : « Mais ce n'est pas sans raison que toutes les écoles de » théologie réclament contre lui (Grég. de Rimini), comme il le confesse lui-» même. » André Véga, autre théologien du concile de Trente, *Opusc. de la justification,* quest. 12, prétend que la doctrine particulière de Grégoire de Rimini est aussi opposée, soit à la raison, soit à l'autorité de l'Ecriture; et il écrit, liv. VI, *de la Justif.,* c. 41 : « Mais toutes les écoles ont repoussé ses » opinions avec le plus grand droit. » Il en est d'autres qui pensent que les paroles de l'Apôtre ne contiennent qu'un conseil, tel que Bellarmin, pass. cit.; Estius, *Comm. sur* I Cor., X, 31, reconnaît bien un précepte positif dans les paroles de l'Apôtre, mais de manière toutefois que pour le remplir, il suffise 1° de rapporter *virtuellement* ou *habituellement* ses actions à Dieu, ainsi qu'il s'en exprime; 2° que ce précepte ne concerne que les fidèles seuls et non les infidèles. Saint Thomas, 1° *Quest. unique de la charité,* art. 11, à la 2ᵉ, considère ce précepte comme un précepte *négatif,* et il ajoute : « Qu'il appar-» tient à la perfection de la charité, à laquelle tous sont tenus, de rapporter » tout à Dieu *virtuellement;* » 2° Leç. 7 sur la I Cor., X, 31, il l'explique de la relation *implicite : Et cette relation,* dit-il, *s'entend ou de l'acte même ou de l'aptitude de rapporter, qui existe non-seulement dans les bons, mais même dans les indifférents;* 3° Leç. 3 sur *l'ép. Coloss.,* c. 3, il l'explique de la relation *habituelle,* qui provient de la grâce sanctifiante, et que le péché véniel même n'exclut pas : « Il en est qui disent, écrit-il, que ce n'est qu'un » conseil; mais ceci est faux. Seulement, on doit dire *qu'il n'est pas néces-» saire* de rapporter actuellement, mais habituellement tous ses actes..... Et » celui qui pèche véniellement n'agit pas simplement contre ce précepte; car » bien qu'il ne rapporte pas actuellement ses actes à Dieu, il les lui rapporte » habituellement. » Il répète la même chose, quest. 7, *du Mal,* art. 1, à la 9. 4° Il établit que comme affirmatif, ce principe n'oblige pas *ad semper,* de sorte qu'il peut se faire que dans le concours de deux préceptes, quelqu'un en remplisse un, et ne pèche pas s'il ne remplit pas l'autre; voici en effet ce qu'il dit, 1, 2, quest. 100, art. 10, à la 2ᵉ : « Et comme ces deux préceptes (de tout » rapporter à Dieu et d'honorer les parents) sont affirmatifs, qu'ils n'obligent » pas toujours, ils peuvent obliger selon la diversité des temps. Et il peut dès » lors se faire que quelqu'un, en honorant ses parents, ne transgresse pas le » précepte de l'omission du mode de charité. » Le savant card. de Aguire, ord. bén., *Théologie de saint Anselme,* diss. 130, sect. 4, démontre plus au long que la doctrine contraire à celle de Grég. de Rimini est conforme à l'opinion des saints Thomas et Bonaventure, que tous les scholastiques qui sont venus après ont suivis, et qu'il ne s'est trouvé qu'un petit nombre d'hérétiques qui ont réclamé contre; voici ce qu'il dit, sect. 3, n. 20 : « Cette opinion paraît » être clairement exposée par les deux saints docteurs de l'Eglise, Thomas » et Bonaventure... Scot et Durand les ont suivis, ainsi que tous les autres » scholastiques postérieurs, soit anciens soit modernes, sans avoir été contre-» dits par presque personne, si ce n'est par quelques hérétiques du siècle

moins agir à cause de Dieu comme auteur de l'ordre naturel, *N*.

Rép. 3. *D*. Les infidèles sont le mauvais arbre, lorsqu'ils agissent par un principe d'infidélité ou pour quelque fin mauvaise, *C*. mais lorsqu'ils agissent comme hommes et pour une fin prochaine droite, *N*.

Rép. 4. *D*. Elles ne peuvent pas venir de Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel, *C*. comme auteur de la nature, *N*. Mais l'acte naturellement honnête est utile, soit pour satisfaire au précepte naturel, soit pour éviter le châtiment, soit enfin pour mériter une récompense temporelle.

PROPOSITION III.

L'homme peut, avec le secours de la grâce actuelle, avant d'avoir acquis la justification, faire des actes bons et surnaturels, de sorte que toutes les œuvres des pécheurs ne sont pas des péchés.

Cette proposition est de foi contre les hussites et les wicléfites, dont les articles qui s'y rapportent ont été condamnés par le concile de Constance (1); elle l'est aussi contre

» précédent. » Enfin il conclut, ibid., sect. 14, n. 148 : *Mais qui pourrait croire que le Dieu très-clément, et qui a pour son Eglise une affection profonde, lui ait envié pendant ces siècles où elle eut dans son sein des hommes d'une si grande science et d'une si haute sainteté, une doctrine si salutaire, ou qu'il n'ait voulu la manifester qu'aux hérétiques du siècle précédent, et ensuite à Michel Baïus et à Jansénius, et par leur intermédiaire à un petit nombre d'autres?* Et dans ce petit nombre il compte Contenson, *qu'il donne pour très-attaché à la doctrine de ceux de Louvain*. Pourtant les jansénistes ne rougissent pas de donner pour un dogme de foi l'obligation de rapporter explicitement et actuellement tous les actes à Dieu aimé pour lui-même. *Est-ce fourberie ou vertu de la part de nos ennemis?* Voy. Estius, pass. cit.; Aguire, toute la diss. 130, qui comprend 15 sections; Fontaine, ouv. cit., sur la prop. 46 de Quesnel, c. 2 et suiv. On voit par là la futilité de la distinction que quelques-uns font entre l'œuvre et celui qui opère, comme si l'œuvre des infidèles était bonne en elle-même, et si la fin de celui qui la fait la rendait toujours mauvaise; car, outre que cette distinction est incompatible avec les censures prononcées par Clément XI, dans la Constitut. *Unigenitus*, contre la propos. 82 : « Celui qui ne » s'abstient du mal que par crainte du châtiment, le commet dans son cœur, » et il est dès lors coupable devant Dieu; » et par Alex. VIII, cont. la proposit. 32 : « Celui-là pèche, qui ne hait le péché que parce qu'il est honteux, » et qu'il est inconciliable avec la nature raisonnable, sans nullement se rap» porter à Dieu; » elle répugne soit à la théorie de saint Augustin, qui prétend que la fin influe sur la nature intime de l'action, soit à la doctrine de saint Thomas. Voy. celui-ci, 1, 2, quest. 15, a. 4, et 22, q. 10, a. 4; on peut, sur ces passages, voir Cajetan, réfutant Grégoire de Rimini.

(1) Art. 16 : « Si l'homme est vicieux et qu'il fasse quelque chose, son action

les luthériens et les calvinistes, dont la doctrine fut proscrite par le concile de Trente, qui, sess. VI, leur oppose le canon suivant, qui porte le n. 7 : « Si quelqu'un dit que toutes les » œuvres qui sont faites avant la justification sont de véritables » péchés, ou qu'elles méritent la haine de Dieu, ou que plus » quelqu'un fait d'efforts pour se disposer à la grâce, plus il » pèche gravement, qu'il soit anathème. » Mais comme Baïus a renouvelé l'erreur de ces novateurs dans sa proposition 35, qui est conçue en ces termes : « Tout ce que fait le pécheur ou » l'esclave du péché, est péché, » les souverains pontifes Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII la condamnèrent de nouveau. Clément XI condamna de nouveau la même doctrine, proscrivant la propos. 14 de Quesnel : « Comme l'amour de » Dieu ne règne plus dans le cœur des pécheurs, la cupidité » de la chair doit nécessairement y régner et corrompre toutes » leurs œuvres; » et propos. 59 : « La prière des impies est » un nouveau péché, et ce que Dieu leur accorde est un nou- » veau jugement contre eux. » Enfin Pie VI, dans la constit. *Auctorem fidei,* « déclare la doctrine du synode (de Pistoie), » relative au double amour de la convoitise dominante et de la » charité dominante, qui énonce que l'homme sans la grâce » est esclave du péché, et que ce même péché, dans cet état, » par l'influence générale qu'il exerce sur toutes ses actions, » les empoisonne et les corrompt; en tant qu'il insinue que » dans l'homme, pendant qu'il est esclave du péché ou qu'il est » dans l'état de péché, qu'il est privé de cette grâce qui délivre » de l'esclavage du péché et rend enfant de Dieu, la convoitise » domine à tel point que par l'influence qu'elle exerce sur » toutes ses actions, elle les infecte et les corrompt, ou que » toutes les œuvres qui précèdent la justification, de quelque » manière qu'elles soient faites, sont des péchés, comme si le » pécheur servait dans toutes ses actions la convoitise domi- » nante, déclare, dis-je, cette doctrine fausse, pernicieuse, » conduisant à une erreur condamnée par le concile de Trente

» dès lors est viciée; et s'il est vertueux et qu'il fasse quelque chose, son action » est vertueuse ; parce que, comme le vice que l'on appelle crime ou péché » mortel infecte tous les actes de l'homme vicieux, de même la vertu vivifie » tous les actes de l'homme vertueux. » L'autre article condamné est celui-ci: « Il est évident en soi, d'après les principes de la foi, que l'homme pèche » mortellement toutes les fois qu'il agit en état de péché mortel. » Voy. *Act. conc.,* Hardouin, t. VIII, col. 912, et ibid., col. 405.

» comme hérétique, condamnée de nouveau dans Baïus,
» art. 40, prop. 33 (1). »

Bien que cette erreur soit commune aux luthériens, aux calvinistes et aux jansénistes, ils ne la tirent pourtant pas du même principe. Car les novateurs enseignèrent que toutes les œuvres des pécheurs étaient de véritables péchés, parce que, d'après leur système sur la justice *naturelle* de l'homme primitif ou du paradis perdu par le péché originel, ce péché, d'après eux, est comme *une qualité positive de la nature humaine elle-même,* qui influe toujours sur toutes les actions de l'homme tombé, bonnes ou mauvaises, comme nous le démontrerons plus clairement quand il en sera temps; ces actions sont par conséquent autant de péchés, et quoiqu'ils ne soient pas imputés aux justes, ils le sont aux pécheurs qui ne sont pas encore justifiés par l'imputation externe de la grâce de Jésus-Christ. C'est pourquoi, dans leur pensée, les œuvres et les péchés de l'homme tombé ne sont que des *manifestations* du péché originel (2). Les jansénistes, partant au contraire d'un principe presque identique, et qui consiste à dire que la justice originelle était due au premier homme comme conséquence de sa création, enseignent que le péché a tellement débilité l'homme, qu'il est dans l'impossibilité de faire par lui-même aucune espèce de bien, et qu'il agit nécessairement d'après l'influence de la convoitise qui domine en lui par le péché, tant qu'il n'est pas poussé par la charité qui domine en lui par la grâce sanctifiante qui s'acquiert par la justification. Or, tant que cette convoitise domine dans l'homme, d'après leur système, elle influe sur toutes ses actions, elle les souille et les vicie comme partant d'un principe corrompu. La différence donc qui existe entre les deux systèmes, c'est que, d'après la théorie des novateurs, les actions des pécheurs sont autant de péchés en vertu du principe intrinsèque de la nature corrompue

(1) Art. 40 de Baïus, cité ici, contient ce qui suit : « Le pécheur, dans tous » ses actes, sert la convoitise dominante. »

(2) Or, voici comment Moehler expose la doctrine des réformateurs sur cet article : « Selon les symboles réformés, les fautes actuelles ne sont plus que » les fruits du mal héréditaire, que sa manifestation successive dans des cas » particuliers. Pour eux aussi le péché d'Adam est le seul péché ; c'est la » source unique à laquelle puisent tous les mortels sans jamais l'épuiser : » source infinie, toujours vivante, qui se nourrit de ses propres eaux ; péché » actif, sans cesse agissant, qui veut à jamais se reproduire à la lumière. » *Symbolique,* t. I, p. 87, éd. cit.

et viciée par la concupiscence, qui constitue la qualité positive et la raison formelle du péché originel, laquelle se manifeste dans chacune des actions de l'homme tombé, pendant que, d'après la théorie des jansénistes, cela provient d'un principe extrinsèque qui excite l'homme à pécher dans toutes les actions qu'il fait en vertu de la convoitise dominante. C'est pour cela que les jansénistes pensèrent que le canon du concile de Trente porté contre les novateurs n'atteignait pas leur doctrine. Mais vaine était leur prétention; car, comme la conclusion est la même, peu importe que les principes d'où elle découle soient différents, comme on le voit par la note infligée à la proposition du synode de Pistoie, que nous avons précédemment citée.

Ceci posé, nous allons établir notre proposition. 1. D'après ce qui a été démontré dans la proposition précédente, toutes les œuvres des infidèles ne sont pas des péchés; donc, à bien plus forte raison ne doit-on pas regarder toutes les œuvres des pécheurs comme des péchés. En outre, l'Ecriture suppose constamment, dans les expressions qu'elle emploie comme par les faits qu'elle rapporte, que les pécheurs font avant leur conversion des œuvres bonnes et salutaires; elle les y exhorte même, et elle les en loue lorsqu'ils les ont faites. Ainsi on lit, Ezéch., XVIII, 30 : « Le Seigneur Dieu dit : Convertissez-» vous et faites pénitence de tous vos péchés; » saint Luc, XVIII, 13, nous montre le publicain qui se tenait éloigné et qui n'osait lever les yeux au ciel; mais il se frappait la poitrine en disant : « Dieu, soyez-moi propice à moi qui suis un » pécheur. » Il est écrit du centurion Corneille, Act., X, 1 et suiv. : « Il était un homme religieux et craignant Dieu avec » toute sa famille, faisant de larges aumônes au peuple, et » priant toujours Dieu. » Or, dans l'hypothèse des novateurs et des jansénistes, Dieu lui-même eût exhorté les hommes à pécher; le publicain et Corneille, par ces actes d'humilité et de pénitence, par ces aumônes et ces prières, se fussent rendus coupables de nouveaux péchés, et ils eussent par conséquent provoqué la colère de Dieu. Mais Dieu blâme à diverses reprises les Israélites de ce qu'ils n'ont pas voulu se convertir; Jésus-Christ nous montre le publicain justifié par Dieu; Dieu envoya un ange au centurion. Voilà jusqu'à quel point le sens et la doctrine des divines Ecritures repousse le sens et la doctrine des novateurs et des jansénistes!

Le II[e] concile d'Orange déclare, can. 25, qu'il est très-positif qu'il faut croire, comme nous l'avons vu plus haut, que la conversion du bon larron, du centurion Corneille, de Zachée ne s'opéra que par un don de la munificence divine; donc ce concile croyait que les actes par lesquels ils se convertirent furent des actes bons et salutaires, qu'ils ne furent pas produits sans la foi, et que par conséquent ils ne furent pas autant de péchés, comme le pensent nos adversaires.

Il serait superflu, après ce qui précède, de confirmer cette vérité de foi par l'autorité de saint Augustin, qui enseigne constamment et partout que les pécheurs sont inexcusables s'ils ne se convertissent pas; que c'est parce qu'ils négligent les œuvres de miséricorde, qu'ils ne veulent pas faire pénitence, confesser leur péchés, prier et accomplir les autres œuvres au moyen desquelles ils peuvent obtenir de Dieu leur pardon et la justification. Donc le saint docteur pensait que tous les actes des pécheurs ne sont pas autant de péchés. Nous citerons plus bas les passages où il l'établit (1).

Ce qui le prouve, enfin, c'est que si toutes les actions faites avant la justification étaient viciées et corrompues, et si elles étaient autant de péchés, il serait impossible aux pécheurs de se convertir, de rentrer en grâce avec Dieu et de se disposer à la justification, toutes choses absurdes et contraires à l'économie générale de la justification. Ajoutez à cela que les principes d'où découle la doctrine des novateurs et des jansénistes sont faux, savoir, ou que les péchés actuels ne sont que des manifestations du péché originel, qui est toujours inhérent à l'homme comme une qualité positive qui vicie tous les actes de l'homme tombé, ainsi que le prétendent les novateurs, ou que l'homme pécheur n'agit que sous l'influence de la convoitise dominante, qui corrompt tous les actes de ce même homme, comme le soutiennent les jansénistes, vu que, le plus souvent, les justes n'agissent pas conformément à la règle de la sainteté, ni les pécheurs d'après l'influence de la convoitise (2).

Objections.

Obj. Dieu rejette et condamne indistinctement, dans les

(1) Savoir, lorsque nous parlerons de la distribution de la grâce. On peut, en attendant, consulter Tricassinus, de la Grâce nécessaire au salut, part. 1 sect. 4, §§ 3 et suiv.

(2) Voy. P. Fontaine, ouv. cit., sur la prop. 45.

Ecritures, comme mauvaises, les œuvres des pécheurs. 1. Il est dit en effet, Prov., XV, 8 : « Les victimes des impies sont » abominables aux yeux de Dieu. » Isaïe, I, 13 : « Votre » encens est abominable à mes yeux… mon âme hait vos » calendes et vos solennités. » 2. Il en est ainsi, puisque, comme il est écrit, saint Matth., VII, 18 : « Un mauvais arbre » ne peut pas porter de bons fruits; » et 3. « Dieu n'écoute pas » les pécheurs, » ainsi que le dit saint Jean, IX, 31. Il n'est donc pas étonnant 4. que le pécheur agisse toujours sous l'impression de la concupiscence; donc il pèche toujours, d'après les paroles suivantes de l'Apôtre, I Tim., VI, 10 : « Car la » convoitise est la source de tous les maux. » Celui-là, en effet, agit par convoitise qui n'agit pas par charité, car il n'y a pas de milieu; or, le pécheur n'agit pas avec charité, autrement il serait juste; donc il agit par convoitise. 5. De là saint Augustin dit : « Là où il n'y a pas d'amour on ne saurait im- » puter aucune bonne œuvre, et ce serait à tort qu'on quali- » fierait une œuvre de bonne (1). » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* les victimes et l'encens des impies sont abominables aux yeux de Dieu, si leur volonté et la fin qu'ils se proposent sont mauvaises, *C.* s'ils se proposent d'honorer Dieu d'une manière convenable et d'apaiser sa colère, *N.* Car ceux que l'Ecriture blâme ici pensaient qu'il leur suffisait d'offrir des sacrifices, bien qu'ils se souillassent parfois des péchés les plus graves et qu'ils conservassent de l'affection pour le péché (2).

Rép. 2. *D.* Tant que l'homme agit comme un mauvais arbre, ou que sa volonté est mauvaise, *C.* s'il n'agit pas comme un mauvais arbre, ou si sa volonté n'est pas mauvaise, *N.* Car le bon ou le mauvais arbre, c'est la bonne ou la mauvaise volonté; or, le pécheur n'est pas toujours mû par une mauvaise volonté (3).

(1) Liv. *de la Grâce du Christ,* c. 26.

(2) Voy. Corn. à Lapierre, sur ce pass., ou Bellarm., pass. cit., c. 10, n. 1.

(3) Voy. Maldon., qui pense qu'il faut prendre cette manière de s'exprimer de Jésus-Christ dans un sens moral, comme ils le disent, savoir, d'après ce qui a lieu communément, au point qu'il est impossible que les faux prophètes, qui prétendent confirmer une doctrine mauvaise en simulant la sainteté, puissent se cacher longtemps sous la peau de brebis, de manière que bientôt apparaîtra le loup qu'elle recouvre. Il est impossible que la dissimulation imite longtemps la vérité; c'est ce que nous voyons dans tous les hérétiques. Il énumère en outre cinq ou six erreurs des hérétiques opposées les unes

Rép. 3. *D.* Pour séduire les autres par des miracles, *C.* en tant qu'il est pécheur et qu'il veut venir à résipiscence, *N.* Le contexte même prouve que tel est le sens des paroles de l'aveugle-né (1).

Rép. 4. *N.* Quant à l'argum., *D. Maj.* Il n'y a pas de milieu entre la convoitise et la charité habituelle, ou entre l'état de péché et l'état de justice, *C.* il n'y en a pas entre la convoitise et la charité actuelle théologique proprement dite, *N.* Il y a, en effet, une charité improprement dite, ou la volonté de ce qui est droit et honnête, d'après laquelle l'homme, bien que pécheur, veut et fait le bien aidé surtout de la grâce divine. L'Apôtre parle ici de l'amour de l'argent, ou de l'avarice, qu'il appelle la source de tous les maux temporels et éternels (2).

Rép. 5. *D.* Là où il n'y a pas d'amour, c'est-à-dire de bonne volonté ou d'affection pieuse, *C.* c'est-à-dire de charité théologique et proprement dite, *N.* Or, saint Augustin emploie çà et là le mot amour dans ce sens, pour indiquer la bonne volonté ou l'affection pieuse, comme on le voit par ce qu'il écrit, entre autres choses, dans le livre *de la Grâce et du lib. arb.*, où il dit : « Il est vrai que cela (le libre arbitre) serait » excité sans son fruit, s'il ne recevait d'abord *quelque amour* » afin de demander quelque chose de plus pour remplir ce qui » lui a été commandé (3); » c'est aussi ce que prouvent tous les passages où le saint docteur affirme que la foi, qui est informe dans les pécheurs, n'est pas sans amour.

ARTICLE IV.

Erreurs concernant la nécessité de la grâce une fois qu'on a acquis la justification.

Pour achever de traiter la grave question qui nous occupe, il nous reste, après avoir dit quelle est la nécessité de la grâce

aux autres, et qui abusent de cette expression de Jésus-Christ, tel que les manichéens, les donatistes, les pélagiens, les calvinistes, etc.

(1) « Il parle n'étant encore qu'oint (c'est-à-dire catéchumène), dit saint Augustin. Car Dieu exauce aussi les pécheurs. Si, en effet, Dieu n'exauçait pas les pécheurs, le publicain, baissant les yeux à terre et se frappant la poitrine, dirait vainement : Mon Dieu, soyez-moi propice, à moi qui suis un pécheur. » Traité 44, sur saint Jean, n. 13. Voy. Maldon., sur ce pass.

(2) Voy. Bern. de Pecquigny et Corn. à Lapierre, sur ce pass.

(3) C. 18, n. 37.

pour commencer et achever les œuvres salutaires, contre les pélagiens et les semi-pélagiens, comme aussi jusqu'où s'étend la nécessité de cette même grâce relativement aux œuvres moralement honnêtes, contre les novateurs et les jansénistes, et enfin ce que l'homme tombé peut faire avec cette même grâce avant la foi et la justification, il nous reste, dis-je, à chercher quelle est la nécessité de cette même grâce quand une fois on est justifié.

Les pélagiens, en partant du principe de l'intégrité actuelle de l'homme, sont allés jusqu'à affirmer qu'il pouvait, par ses seules forces, atteindre la perfection parfaite; ils sont même allés, qui plus est, jusqu'à l'*apathie* ou l'imperturbabilité, comme nous l'avons dit; voulant ensuite s'amender eux-mêmes, ils avouèrent que, pour parvenir à cet état, on a besoin de la grâce qu'ils admettaient eux-mêmes (1). Les rationalistes, qui, eux aussi, regardent comme un attribut propre de l'humanité ce qu'ils appellent la *perfectibilité,* pensent que l'homme peut, à l'aide de ses propres forces, parvenir à égaler non-seulement le prototype idéal de l'homme du paradis terrestre, mais encore la réalité de ce prototype, qui s'est manifesté dans Jésus-Christ (2).

(1) Voy. saint Augustin, des Actes de Pélage, c. 6, n. 20, 22. Pélage appelait hypocritement grâce *la possibilité* que l'homme reçoit par un don de Dieu au moyen du libre arbitre, et par là il signifiait la nature elle-même. Cet hérésiarque distinguait, en effet, trois choses dans l'homme : la possibilité, la volonté et l'action; savoir, la possibilité par laquelle l'homme peut être juste, la volonté par laquelle il veut l'être, et l'action par laquelle il est juste; la première de ces trois choses, savoir, la possibilité, est donnée, dit-il, par le Créateur de la nature, et elle n'est pas en notre pouvoir..... Quant aux deux autres, c'est-à-dire la volonté et l'action, il prétend qu'elles sont en notre pouvoir, et il nous les attribue au point qu'il prétend qu'elles ne dépendent que de nous. Telle est la manière dont saint Augustin expose la subtilité de Pélage, liv. *de la Grâce du Christ,* c. 3, n. 4. C'est par ce moyen, dit-il, qu'il trompa les évêques de la Palestine, lorsqu'il soutenait que l'homme pouvait être sans péché avec le secours de Dieu.

(2) Nous ferons aussi observer ici que les novateurs admirent l'impeccabilité dans l'homme justifié, mais dans un sens bien différent et en partant d'un principe tout opposé. Ils enseignent, en effet, que l'homme juste ne peut plus pécher, en tant que Dieu ne lui impute plus les péchés dont il se rend coupable, à cause de la justice du Christ que l'homme acquiert par la foi. Aussi vaut-il mieux l'appeler *impunité* qu'*impeccabilité,* dans leur pensée, parce que, pour ce qui est de la faute, ils confessent sans hésiter que les justes pèchent toujours dans chaque œuvre qu'ils font; mais ces fautes, dans leur système, ne sont point imputées à châtiment aux justes, à cause de la justice de Jésus-Christ. Ainsi, les calvinistes enseignent que le juste ne peut plus déchoir de la justice qu'il a acquise, parce que la foi par laquelle on acquiert

Les semi-pélagiens, qui plaçaient en nous le commencement de la foi et du salut, prétendirent aussi qu'il est en notre pouvoir de faire des progrès et de persévérer sans le secours de la grâce, en tant, comme nous le dirons plus bas, qu'ils voulaient que ces œuvres bonnes et surnaturelles eussent leur principe, comme leur continuation, dans la grâce enfantée par les forces du libre arbitre.

Quant à la foi catholique, elle enseigne, contre les pélagiens et les rationalistes, que les justes eux-mêmes ne peuvent pas, dans l'état de faiblesse actuelle de l'homme, éviter pendant toute leur vie tous les péchés véniels sans un secours spécial de la grâce; et elle enseigne, contre les semi-pélagiens, que, comme le commencement du salut et la foi sont un don de Dieu, la persévérance finale en est aussi un. C'est cette doctrine que nous établirons dans les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'homme justifié ne peut pas éviter pendant toute sa vie tous les péchés véniels, sans un privilége spécial.

Cette proposition est de foi, car le concile de Trente l'a formellement définie, sess. VI, can. 23 : « Si quelqu'un dit que » l'homme, une fois justifié... peut, pendant toute sa vie, » éviter tous les péchés, même véniels, sans un privilége spé- » cial de Dieu, comme l'Eglise le tient pour la bienheureuse » Vierge, qu'il soit anathème. »

Pour mieux faire connaître le sens de notre proposition, nous ferons les observations préalables qui suivent : 1. Nous dirons qu'elle embrasse *tous* les péchés véniels, et par conséquent tant ceux qui sont délibérés que ceux qui ne le sont pas, savoir, ceux qui préviennent notre pleine advertance et que nous commettons au milieu d'une espèce de somnolence. 2. Qu'elle embrasse *toute la vie*, et que par conséquent elle ne s'étend pas seulement à un court espace de temps; ce qui fait que les théologiens enseignent çà et là que l'homme même

la justice n'est propre qu'aux élus, et ne peut pas se perdre. Quant aux luthériens, ils pensent que les justes ne peuvent pas perdre la justice tant qu'ils conservent la foi, parce que, d'après eux, la perte de la foi est le seul péché par lequel le juste peut déchoir de la justice, et, dans leur système, la foi n'est pas inamissible. Mais nous pensons que cela suffit pour faire connaître la diversité de doctrine des hérétiques, car nous traiterons ces questions en leur lieu.

juste ne peut pas se préserver pendant longtemps de ces fautes. 3. Que l'homme justifié ne peut pas obtenir cette exemption de toute espèce de fautes, même légères, à l'aide des secours ordinaires de la grâce, qu'il ne le peut que par un privilége spécial. En est-il d'autres que la bienheureuse Vierge, comme le tient l'Eglise, qui ont obtenu ce privilége? il ne nous appartient pas de le chercher, et cette recherche ne rentre pas dans les limites de notre proposition. 4. Il faut observer qu'il ne s'agit point ici de la puissance ou de l'impuissance physique, mais seulement de la puissance ou de l'impuissance morale; car si l'homme était dans l'impuissance physique d'éviter ces péchés légers, ils ne seraient pas des péchés, et par suite on ne pourrait pas les imputer à faute. 5. Enfin, que notre proposition embrasse l'ensemble, comme on dit, de ces péchés, et non pas les péchés pris en particulier; car tout le monde admet que le juste peut éviter, à l'aide de la grâce, chaque péché surtout délibéré pris à part (1).

(1) Pour mieux comprendre la doctrine catholique relativement aux péchés véniels, nous ferons observer que, par la grâce sanctifiante, l'homme acquiert la *véritable* justification, mais non pas la justification *parfaite;* il acquiert la *véritable* justification en tant qu'il est justifié, qu'il est réellement cher et agréable à Dieu, mais il n'acquiert pas la justification *parfaite* en tant que juste; tant qu'il est dans cette vie, il n'est pas réintégré dans l'intégrité de sa nature. Aussi demeure-t-il infirme et exposé à l'ignorance et à la concupiscence. Et c'est cette concupiscence qui fait qu'il y a toujours lutte entre l'esprit et la chair, et qu'il doit toujours veiller pour ne pas tomber en tentation, qu'il doit prier pour obtenir les secours qui lui sont nécessaires afin de résister aux tentations et les vaincre. Cette faiblesse, qui est pour ainsi dire imprimée dans l'homme, fait que le juste ne veille pas toujours assez attentivement, qu'il n'évite pas toujours ces sensations voluptueuses qui se glissent dans son cœur, et qu'il ne remarque pas toujours les périls cachés qui le menacent. De là viennent ces fautes quotidiennes qu'il lave dans ses larmes, et pour lesquelles il dit à Dieu dans ses prières : « Pardonnez-nous nos » offenses; » il est confirmé dans l'humilité et il soupire après la dissolution de son corps mortel pour obtenir la liberté des enfants de Dieu. Plus le juste fait de progrès dans la sainteté, plus il met de ferveur à pratiquer la mortification, et moins il se rend coupable de péché, comme le prouve l'exemple des saints. On en trouve un grand nombre qui firent vœu de ne jamais pécher véniellement avec délibération, et de progresser sans cesse dans la perfection ou de faire ce qui leur paraîtrait meilleur. Voy. saint Thomas, 1, 2, quest. 8, surtout a. 3, où il démontre que l'homme, dans l'état d'innocence et par conséquent d'intégrité, ne peut pas pécher véniellement. On voit par là dans quel sens il faut un privilége spécial, en dehors des secours ordinaires, pour éviter tous les péchés véniels; le secours particulier qu'il faut, c'est la guérison de la faiblesse de la nature humaine, que ne *procurent* certes pas les secours ordinaires, mais ils lui *aident,* comme l'indiquent les mots *aide, secours.*

Le sens de notre proposition ainsi exposé, voici comment nous en démontrons la vérité : Les saintes Ecritures, lorsqu'elles parlent même des justes, disent qu'ils sont exposés à pécher, qu'ils sont comme pris dans les filets du péché ; il est dit en effet, Prov., XXIV, 16 : « Car le juste tombe sept fois le » jour. » Ecclés., VII, 21 : « Il n'y a pas d'homme juste sur » la terre qui fasse le bien et ne pèche pas. » Il est écrit plus formellement encore, dans le Nouveau-Testament, saint Jacq., III, 2 : « Nous offensons tous Dieu dans une foule de choses ; » et dans saint Jean, I ép., I, 8 : « Si nous disons que nous ne » sommes coupables d'aucun péché, nous nous mentons à » nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous. » Mais ces péchés, dans lesquels les justes tombent fréquemment, ne sont pas mortels : donc ils sont véniels. C'est pour cela que Jésus-Christ commande indistinctement à tous les hommes, même aux justes, de prier comme il suit : « Pardonnez-nous nos » offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont » offensés ; » donc les justes ne peuvent pas, bien qu'aidés des grâces ordinaires, éviter tous les péchés véniels.

Tel est aussi le sens dans lequel les Pères ont entendu ces passages des Ecritures. Parmi les nombreux Pères, soit grecs soit latins, que nous pourrions citer, nous n'en choisirons qu'un de chaque église, afin de ne pas nous laisser entraîner trop loin. Saint Grégoire de Nazianze dit : « Sachons qu'il » n'appartient pas à l'humanité d'être exempte de toute espèce » de vices, que cela ne convient qu'à Dieu seul (1) ; » il dit encore ailleurs : « Puisque Dieu a placé tout-à-fait au-dessus » des forces de la nature humaine cet état de vie qui est » exempt de toute espèce de péchés (2). » Saint Jérôme pressait en ces termes Pélage : « Jusqu'à ce que vienne cette fin et que » ce corps corruptible et mortel revête l'incorruptibilité et » l'immortalité, il est nécessaire que nous soyons soumis au » péché, non pas par le défaut de notre nature et de notre » condition, comme vous le dites mensongèrement, mais bien » à cause de la faiblesse et de l'instabilité de la volonté hu- » maine, qui varie à chaque instant, parce que Dieu seul est » immuable (3). » Il est inutile de dire ici la pensée de saint

(1) Disc. 15, Fléau de la grêle, p. 234, éd. Paris, 1630.

(2) Disc. 4, cont. Julien, p. 128.

(3) II Dialogue contre les pélagiens, n. 30, éd. Vallarsi.

Augustin, car souvent il fait valoir avec énergie cette vérité contre les pélagiens.

A peine cette erreur fut-elle sortie des ténèbres dont elle s'enveloppait, qu'aussitôt les conciles que l'on tint contre Pélage la proscrivirent. Le concile de Carthage, tenu l'an 418, fit les canons suivants, 6 : « Le concile admet aussi les pa-
» roles suivantes de saint Jean : Si nous disons que nous
» n'avons point de péchés, nous nous mentons à nous-mêmes,
» et la vérité n'est point en nous; et si quelqu'un prétend que
» c'est par humilité que l'on doit dire que l'on a des péchés,
» et non pas parce que cela est réel, qu'il soit anathème. Car
» l'Apôtre poursuit et ajoute : Mais si nous confessons nos
» péchés, il est fidèle et il est juste, et il nous remettra tous
» nos péchés, et il nous purifiera de toutes nos iniquités. Et
» ceci prouve assez qu'il ne s'agit point ici d'un acte d'humi-
» lité, mais d'une chose réelle. Car l'Apôtre pouvait dire : Si
» nous disons que nous n'avons point de péchés, nous nous
» enorgueillissons et nous ne sommes point humbles; mais
» comme il dit : Nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité
» n'est pas en nous, il prouve assez que celui qui dirait qu'il
» n'a pas de péché ne dit pas la vérité, mais qu'il ment. »
Canon 7 : « Il plaît aussi au concile de frapper d'anathème qui-
» conque affirmera que quand les saints disent, dans l'oraison
» dominicale : Pardonnez-nous nos offenses, ce n'est pas pour
» eux qu'ils le disent, parce qu'ils n'ont pas besoin de deman-
» der cela, mais que c'est pour les pécheurs qui sont parmi le
» peuple qu'ils le font, et que c'est pour cela que chaque saint
» ne dit pas : Pardonnez-moi mes offenses, mais bien : Par-
» donnez-nous nos offenses; de sorte que l'on doit entendre
» par là que le juste demande plutôt pour les autres que pour
» lui. » Canon 8 : « Le concile a aussi décidé que quiconque
» dira que c'est par humilité et non réellement que les saints
» doivent dire ces paroles de l'oraison dominicale, où nous
» disons : Pardonnez-nous nos offenses, soit aussi anathème. »
Qui saurait admettre, en effet, que celui qui prie ment, non aux hommes, mais à Dieu, en demandant des lèvres la rémission des dettes que, dans son cœur, il dit n'avoir pas contractées (1)?

(1) *Act. conc.*, Hardouin, t. I, sous le titre de concile de Milève, col. 1218 et suiv.

Ceci est corroboré encore par la raison qu'en donne saint Thomas lorsqu'il dit : « Il n'est pas possible à l'homme de » s'abstenir de toute espèce de péchés véniels, à cause de la » corruption de l'appétit intérieur de la sensualité, dont la » raison peut réprimer chaque mouvement pris à part (et » c'est là la raison du péché et du volontaire); mais elle ne » peut pas les réprimer tous, parce que, quand elle s'efforce » de résister à l'un, peut-être s'en fera-t-il sentir un autre; » ou même encore parce que la raison ne peut pas toujours » être aux aguets pour les éviter (1). »

Objections.

I. *Obj.* 1. Jésus-Christ, saint Matth., V, 48, nous provoque à être entièrement parfaits, lorsqu'il dit : « Soyez parfaits » comme votre Père céleste est parfait. » 2. L'Ecriture suppose partout qu'il est possible à l'homme d'acquérir cette perfection; il est dit en effet, I Jean, V, 18 : « Quiconque est » né de Dieu ne pèche pas; » et Ps. 118, 1 : « Bienheureux » ceux dont la voie est sans tache; » or, on ne peut pas regarder comme tels ceux qui se souillent par des péchés véniels. 3. Aussi saint Luc, I, 6, nous montre-t-il Zacharie et Elisabeth « marchant dans tous les commandements du Seigneur et ses » observances, sans être repréhensibles. » 4. L'Eglise elle-même chante, dans la fête de saint Jean-Baptiste, que, dès son enfance, il se retira dans un antre du désert « pour éviter de » souiller sa vie par le plus léger péché de parole, » ou, comme il était dit auparavant, « afin de ne pas souiller sa vie » par le plus petit péché. » 5. C'est pourquoi saint Augustin dit : « Si l'on me demande si l'homme peut être sans péché » dans cette vie, je confesserai qu'il peut l'être avec la grâce » de Dieu et son libre arbitre (2). » Donc :

Rép. 1. *N.* Jésus-Christ, par les paroles citées, nous provoque à acquérir la perfection dont nous sommes capables, vu notre faiblesse, et surtout à imiter notre Père céleste dans le pardon des injures qu'on nous fait, comme aussi à faire du bien à nos ennemis, ainsi que le prouve le contexte (3).

Rép. 2. *N.* Dans la pensée de nos adversaires. Le premier

(1) 1, 2, quest. 109, art. 8, et aussi art. 9.

(2) *De la Rémission des péchés et des mérites,* liv. II, c. 8.

(3) Voy. Maldon., sur ce pass.

passage ne prouve pas cela, pnisque tout ce qu'on peut en conclure, c'est que celui qui agit d'après le principe de la naissance divine, savoir, de la charité, ne pèche pas; mais il n'en est pas ainsi s'il agit d'après un autre principe, savoir, celui de la cupidité (1). Ainsi, ceux-là sont appelés bienheureux dans le Ps. 118, qui passent leur vie sans transgresser au moins gravement la loi. Car il faut toujours entendre ce texte, et les textes qui lui ressemblent, d'après la matière dont ils traitent et d'après l'acception commune de cette sainteté et de cette justice qu'atteignent parfois les saints, et qui n'est jamais absolue, d'après cet adage : *Ille maximus, qui urgetur minimis.*

Rép. 3. *D.* C'est-à-dire d'après la prescription de la loi, de sorte qu'ils ne se rendent répréhensibles sur aucun point, *C.* de sorte qu'ils ne contractent aucune souillure, même légère, aux yeux de Dieu, *N.* L'Evangéliste emploie en effet ici le langage vulgaire, qui n'admet de sens que celui que nous avons exposé, comme l'interprète saint Augustin lui-même (2).

Rép. 4. *D.* Sans que pourtant l'Eglise affirme que le saint Précurseur y soit arrivé, *C.* autrement, *je dist. encore,* par un privilége spécial, *C.* sans ce privilége, *N.*

Rép. 5. *D.* Saint Augustin confesse que cela est possible physiquement et absolument, *C.* moralement et dans la pratique, *N.* Car, dans cette hypothèse, çeût été à tort qu'il eût classé cette erreur parmi les principales erreurs des pélagiens, disant : « Il y a trois choses, comme vous le savez, que » l'Eglise catholique défend contre eux (les pélagiens); l'une, » c'est que Dieu ne nous donne pas sa grâce suivant nos mé- » rites..... l'autre, c'est que personne, quelle que soit sa » justice, ne vit dans ce corps corruptible sans quelques » péchés; la troisième, c'est que l'homme en naissant est cou- » pable du péché du premier homme (3). » Il se serait donc

(1) Saint August., *Rémission des péchés et mérites,* liv. II, c. 8. Il interprète ce passage de saint Jean, de la rénovation parfaite que les justes obtiennent dans la vie éternelle, de même que ibid., c. 9.

(2) Livre *de la Grâce de Jésus-Christ,* c. 48 : « Car ceci, autant que je puis » en juger, ne semble exprimer, selon le langage reçu parmi les hommes, » qu'il est possible à l'homme de vivre sans être répréhensible de crime, ou » sans pouvoir être accusé... Mais je ne pense pas qu'il y soit fait mention de » cette perfection de justice qui fait que nous vivons purs et immaculés sous » tous les points. »

(3) Liv. *du Don de persévér.,* c. 2, n. 4. Il ne faut pourtant pas oublier que le saint docteur enseigne parfois que l'homme peut absolument, avec le secours

vainement épuisé à écrire tant de livres pour renverser cette erreur.

II. *Obj.* 1. Le juste peut éviter tous les péchés véniels pendant un court espace de temps, donc il peut les éviter toujours; 2. soit par la facilité de l'habitude qu'il en a acquise, 3. soit au moyen des grâces plus abondantes qu'il mérite par là. 4. Certes, s'il peut éviter chaque péché en particulier, pourquoi ne pourrait-il pas, avec le secours de la grâce, qui ne lui fait jamais défaut, les éviter tous? 5. S'il ne pouvait réellement pas les éviter tous, il s'ensuivrait qu'il les commettrait nécessairement, et par conséquent il ne mériterait pas d'être puni. 6. Ajoutez que, dans cette hypothèse, le juste ne pourrait pas prendre la résolution efficace d'éviter tous les péchés, et de demander à Dieu dans ses prières de l'en préserver; toutes choses qui sont absurdes et contraires à la pratique des saints, qui parfois s'y sont astreints par vœu; cela est même contraire à la pratique de l'Eglise, qui est dans l'usage de demander à Dieu, dans ses prières, que nous ne tombions dans aucun péché, comme aussi qu'il nous délivre de toute espèce de péchés.

Rép. 1. *N. conséq.* Saint Jérôme répond parfaitement, en effet, à cette difficulté : « Parce que je puis pendant quelque » temps, pourrez-vous me contraindre à pouvoir toujours? » Je puis jeûner, veiller, marcher, lire, chanter, dormir. » Est-ce une raison pour que je le puisse toujours (1)? »

Rép. 2. *N.* S'il ne s'agissait que d'une seule et même espèce de péchés, *soit;* s'il s'agit de péchés divers et séparés, *N.* Les chutes que peuvent faire les justes sont presque innombrables,

de la grâce, éviter toute espèce de péchés; mais il ne dit pas si c'est au moyen de la grâce ordinaire ou extraordinaire. Mais on sait quelle est sa pensée, parce qu'il dit souvent qu'en dehors de Jésus-Christ et de la bienheureuse Vierge, il n'y a eu absolument personne de complètement exempt du péché; on voit clairement par là que la grâce par laquelle quelqu'un peut être complètement exempt du péché, est une grâce réellement extraordinaire, spéciale, que nous désignons par le mot de *privilége;* le langage est le même, mais il n'en est pas ainsi de la chose en elle-même.

(1) *Contre Pélage*, liv. III, n. 12. Il avait déjà dit, ibid., n. 4 : « Pour nous, » nous disons que l'homme peut ne pas pécher s'il le veut, si son esprit est » est attentif selon le temps, le lieu, la faiblesse de son corps, si le vice ne » détend pas les cordes de son luth; mais pour peu qu'il se relâche, semblable à celui qui remonte le cours d'un fleuve, et qui, pour peu qu'il cesse » de lutter contre le courant, est entraîné où il ne veut pas, de même, pour » peu que l'humanité se relâche, elle reconnaît sa fragilité, et son impuissance » se manifeste aussitôt pour plusieurs choses. »

et il leur est moralement impossible de ne pas pécher parfois, au moins légèrement. Et il n'est pas toujours vrai que les victoires fréquentes donnent de la facilité et de la force; elles engendrent parfois le dégoût et elles lassent surtout l'homme faible.

Rép. 3. *D.* S'il a toujours correspondu aux grâces antérieures, s'il correspond fidèlement aux grâces présentes, s'il n'oppose aucun obstacle aux grâces subséquentes par sa torpeur et sa négligence, *C.* autrement, *N.* Mais c'est là le difficile.

Rép. 4. C'est que chaque chose ne présente pas les mêmes obstacles que l'ensemble même des choses, comme on le voit par ce que nous avons dit jusque-là.

Rép. 5. *D.* S'il devait les éviter tous ensemble, *soit;* parce que, dans ce cas, le juste ne serait que sous le coup d'une impuissance morale, comme nous l'avons dit. S'il doit seulement les éviter un à un, *N.* Il se rend par conséquent coupable et mérite d'être puni toutes les fois qu'il tombe dans ces fautes.

Rép. 6. *D.* Effectivement efficace pour longtemps, *C.* effectivement efficace seulement, *N.* Car tous les hommes, autant que faire se peut, sont tenus d'éviter tous les péchés, et par conséquent le ferme propos est toujours digne d'éloges, bien que parfois il défaille (1). Et il peut en outre atteindre réellement non-seulement ce qu'il s'est proposé, mais même la fin qu'il veut atteindre, quant aux péchés véniels; et parfois les saints émirent le vœu de le faire, ce à quoi rien ne s'oppose. L'Eglise désire que l'on évite même tous les péchés véniels; c'est pour cela qu'elle nous a appris à prier de la sorte, surtout parce que nous ne savons pas si notre vie sera plus ou moins longue ou plus ou moins courte.

PROPOSITION II.

L'homme justifié ne peut pas persévérer dans la justice qu'il a obtenue, sans un secours spécial de Dieu.

Cette proposition est de foi, d'après la sanction du concile de Trente, sess. VI, can. 22 : « Si quelqu'un dit que l'homme

(1) On est dans l'usage de démontrer cela par l'exemple de ceux qui dirigent leurs traits vers un but déterminé; ils sont dans l'usage de viser plus haut pour atteindre le but. Et si nous ne faisions pas de tels efforts, nous commettrions bien plus de péchés véniels. Aussi nous proposons-nous plus pour faire moins.

» justifié peut persévérer dans la justice acquise sans un
» secours spécial de Dieu, comme aussi qu'il ne peut pas y
» persévérer avec ce secours, qu'il soit anathème. »

Nous allons faire ici quelques observations préliminaires pour que notre proposition soit plus claire. Et 1. nous nous servons ici du mot de persévérance pour indiquer soit la constance ou la continuation plus ou moins grande dans le bien déjà acquis, soit la consistance continue dans ce même bien jusqu'au terme de la vie, ce qui est connu d'à peu près tout le monde. S'il s'agit de la première, on l'appelle persévérance imparfaite ou improprement dite; s'il s'agit de la seconde, on l'appelle persévérance parfaite et proprement dite; et c'est surtout celle-ci dont il est question.

2. On peut encore considérer cette perseverance proprement dite sous un double point de vue, savoir, en tant qu'elle indique une coopération exacte à toutes les grâces actuelles, et en tant que l'homme meurt dans cette coopération actuelle; on appelle la première persévérance active, et la seconde persévérance passive; et la réunion de ces deux persévérances constitue ce don spécial, que l'on appelle persévérance finale en raison d'un bienfait particulier.

3. En tant que la persévérance est passive, les semi-pélagiens ne niaient pas qu'elle est un don spécial de Dieu, car tout le monde le voit, soit qu'on la considère dans les enfants nouvellement baptisés, soit qu'on la considère dans les adultes qui meurent aussitôt qu'ils ont été justifiés. Qu'ils ne soient pas morts avant d'avoir été justifiés, et qu'ils soient morts après être rentrés en grâce avec Dieu, ceci dépend uniquement de la miséricorde de Dieu et d'un acte spécial de sa divine providence, d'après ce qui est écrit, Sagesse, IV, 11 : « Il a
» été enlevé pour que la malice ne changeât pas son intellect,
» ou de peur que la fiction ne trompât son âme... car son
» âme était agréable à Dieu. »

4. La controverse roule tout entière sur la persévérance active, que les semi-pélagiens, conséquents avec leur système sur la grâce actuelle, ne reconnaissaient pas pour un don spécial de Dieu. Et comme la grâce actuelle est la même en substance que celle par laquelle quelqu'un commence et perfectionne une œuvre, ou bien par laquelle il persévère dans la justice dès qu'il y est entré et arrive à la fin qu'il doit atteindre, les semi-pélagiens appliquaient la théorie de la persévérance

active, admise d'abord par eux, à l'économie de la grâce actuelle. De là, comme l'homme, d'après leur principe, peut par ses propres forces obtenir le commencement de la foi et du salut, ou du moins avoir l'initiative dans l'affaire du salut, ils en concluaient que le libre arbitre jouait le même rôle dans la persévérance que dans la même foi et le salut; car ce qui commence une chose la conduit à bonne fin (1).

5. Avant d'établir la doctrine catholique, nous ferons enfin observer *que ce grand don de la persévérance,* comme l'appelle le concile de Trente lui-même, embrasse deux choses, savoir, la grâce intérieure, dont nous avons parlé, et la grâce extérieure; la grâce intérieure, par laquelle l'homme juste ou est détourné du péché, ou s'en corrige d'une manière certaine et persévère enfin dans la justice qu'il a acquise; et la grâce extérieure, par laquelle l'homme juste évite (Dieu l'aidant) les occasions de pécher et repousse les tentations et les autres obstacles qui s'opposent à son salut, et par laquelle le juste est soustrait aux dangers presque infinis de cette vie, et est enlevé de cette vie au moment où son cœur est plein de la charité.

Or, que la persévérance active soit un don spécial de Dieu et qu'elle ne vienne pas de la force même de l'homme, voici comment nous le prouvons, avec saint Augustin, par l'Ecriture; on lit, Philipp., I, 29 : « Il vous a été donné non-seulement de croire en Jésus-Christ, mais encore de souffrir » pour lui. » Saint Augustin fait observer, à l'occasion de ces paroles, ce qui suit : « L'une de ces choses appartient à la fin, » l'autre au commencement; l'une et l'autre pourtant sont un » don de Dieu. » Le saint docteur cite ensuite les paroles de Jérémie, XXXII, 40 : « J'imprimerai ma crainte dans leurs » cœurs, dans la crainte qu'ils s'éloignent de moi. Et cela, » qu'est-ce autre chose, poursuit saint Augustin, si ce n'est » que la crainte que j'imprimerai dans leurs cœurs sera telle

(1) Voy. Tricass., de l'Arbitre indifférent de l'homme tombé, part. I, sect. 5, § 21, où il démontre que les semi-pélagiens plaçaient dans leurs propres forces le commencement, comme la persévérance dans la foi, parce qu'ils pensaient que cette foi acquise par leurs propres mérites leur suffisait, et qu'ils n'avaient aucun besoin de la grâce de Dieu dans l'affaire de leur salut, en méritant et en obtenant par elle tout ce qui est nécessaire au salut, et même la persévérance dans le bien jusqu'à la fin. Et, par ce moyen, ils semblaient en quelque sorte ne dépendre que d'eux-mêmes et non de la grâce, puisque la grâce même qu'ils admettaient comme nécessaire pour les actes salutaires, ils se l'attribuaient et à leurs propres mérites, contrairement à la doctrine de l'Eglise que défendait saint Augustin.

» et sera si grande qu'ils s'attacheront inséparablement à » moi? » Il y ajoute les paroles du Ps. 79, 18 : « Que votre » main s'étende sur l'homme de votre droite et sur le Fils de » l'homme, que vous avez confirmé pour vous, et nous ne » nous séparerons pas de vous. Cette main est donc la main » de Dieu, dit saint Augustin, et non la nôtre, pour que nous » ne nous éloignions pas de Dieu. » C'est aussi à cela que se rapporte ce qu'on lit, Philipp., I, 6 : « Celui qui a commencé » le bien en vous le poursuivra jusqu'au jour de Jésus-» Christ; » et I Pierre, I, 5 : « Qui êtes conservés dans la foi » par la puissance de Jésus-Christ pour le salut. »

Le saint docteur démontre la même vérité par l'ensemble de l'oraison dominicale, surtout par ces dernières paroles : « Ne nous laissez pas succomber à la tentation, mais délivrez-» nous du mal. *Que demandent les saints,* dit-il, si ce n'est de » persévérer dans la sainteté? » Il le prouve en outre par les prières publiques de l'Eglise, qui *prie,* dit-il, *pour que ceux qui croient persévèrent. C'est donc Dieu qui donne la persévérance finale* (1).

C'est pourquoi le concile d'Orange IIe, can. 9, dit : « C'est » un don de Dieu, si nos pensées sont droites et nos pieds ne » nous portent pas à la supercherie et à l'injustice. Car, toutes » les fois que nous faisons le bien, Dieu opère en nous et avec » nous pour que nous le fassions; » et can. 10 : « Ceux qui » viennent de renaître et les saints doivent toujours implorer » le secours de Dieu pour persévérer jusqu'au bout dans le » bien et arriver à une heureuse fin (2).

Enfin, le saint pontife Célestin déclare « que personne, » même celui qui a été renouvelé par le baptême, n'est apte à » vaincre les tentations du démon et la concupiscence de la » chair, à moins que Dieu ne l'aide chaque jour pour qu'il » persévère jusqu'au bout (3). »

(1) Voy. liv. *du Don de persévér.*, du c. 2 au c. 7.

(2) *Act. conc.,* Hardouin, pass. cit.

(3) *Lettres aux évêques des Gaules,* c. 6. Cette lettre se trouve dans IIe part. du *premier appendice,* à la fin des œuvres de saint Augustin contre les pélagiens, t. X, édit. des Bénédict. On voit, par les paroles de saint Célestin que nous venons de citer, que la grâce requise pour persévérer après qu'on a acquis la justification, c'est la grâce actuelle, savoir, la grâce qui est nécessaire, soit pour triompher des tentations, soit pour vaincre la concupiscence de la chair, et qu'elle n'ajoute rien par elle-même à la persévérance active. Nous voyons par là, en *premier lieu,* que les anciens Pères qui combattirent

Objections.

Obj. 1. Si l'homme juste n'était pas constitué de manière à persévérer, il s'efforcerait vainement de persévérer. 2. Si, en effet, la persévérance est un don de Dieu, la sollicitude de l'homme en ce point est tout-à-fait inutile; car si Dieu accorde ce don, le juste persévère certainement, et s'il le refuse, ses soins sont inutiles et sa ruine est inévitable. 3. Il est par conséquent fort inutile de reprendre l'homme ou de l'exhorter à ne pas se laisser aller au désespoir, ou à ne pas se laisser emporter par la présomption, 4. surtout parce que le juste ne peut pas mériter ce don. 5. On ne comprend pas, en outre, comment le juste, qui a droit à la gloire, n'a pas aussi droit à la persévérance, et comment il n'a pas le pouvoir de persévérer; 6. attendu surtout que l'Apôtre enseigne clairement que Jésus-Christ nous a plus accordé que Adam nous a ôté, lui qui pourtant, au témoignage de saint Augustin, *pouvait persévérer* sans secours spécial aucun. 7. A quelque point de vue donc qu'on examine cette doctrine de la persévérance gratuite, il est évident qu'elle est inconciliable avec l'espérance chrétienne et qu'elle donne cours à toutes les conséquences que l'on fait valoir contre la prédestination absolue, et qu'elle ouvre la porte au fatalisme; ce qui la fit justement rejeter aux moines du mont Adrumète. Donc :

Rép. 1. *D.* Si ses efforts ne s'appuyaient que sur ses propres forces, *C.* mais s'ils sont unis à la grâce de Dieu, qu'il ne

les semi-pélagiens, et que le concile de Trente, qui s'est servi du même langage qu'eux, ont entendu, par la grâce qui est nécessaire pour persévérer, *un secours spécial de Dieu, distinct* de la grâce justifiante, ou, comme on l'appelle, habituelle. Car la grâce sanctifiante justifie l'homme, elle le rend cher et agréable à Dieu, elle le remet dans l'état surnaturel qu'il a perdu par le péché d'Adam, mais elle ne le dispose pas à recouvrer les forces qu'il a perdues par ce même péché; il a besoin pour cela d'un secours actuel et continu, car sans cela il n'est pas possible à l'homme de se maintenir dans la justification acquise, à cause de la faiblesse qui est inhérente en lui. Nous voyons en outre par là la superfluité complète de la question que les théologiens agitent çà et là, et qui consiste à savoir si en dehors de la grâce sanctifiante, nécessaire pour faire le bien, il y a une grâce actuelle; car cette question, comme on le voit par ce qui a été dit, n'est point une de celles que l'on agite dans les écoles; mais elle appartient au dogme de la foi défini par l'Eglise. Et voilà pourquoi nous ne nous sommes pas arrêtés à cette question. La science théologique n'a pas laissé que d'avoir beaucoup à souffrir de ce que l'on n'a pas suffisamment examiné cette controverse relative à la persévérance. Voy. Vasq., 1, 2, saint Thom., t. II, diss. 197, c. 2, et diss. 217, c. 5, n. 42.

refuse à personne, *N*. Comme la persévérance ne dépendait que de l'application seule de l'homme, dans le système des semi-pélagiens, il est certain qu'il ferait de vains efforts pour l'acquérir; mais cette difficulté, d'après l'enseignement catholique, n'en est pas une. Car, d'après cette doctrine, il ne peut atteindre cette persévérance qu'autant qu'il a la grâce et qu'il est attentif et fidèle à correspondre à la grâce actuelle, qui ne fait défaut à personne selon les temps et les lieux, comme nous le démontrerons plus tard, surtout au juste.

Rép. 2. *D*. En tant que la persévérance est passive, d'après ce qui a été dit, *C*. en tant qu'elle est active, *N*. Car, en tant que la persévérance est active, elle s'identifie à la grâce actuelle, quelle qu'elle soit; et si le juste lui donne son assentiment, elle l'accompagne et elle est suivie de la persévérance passive; et si le juste résiste à cette grâce et qu'il tombe, c'est à lui-même qu'il doit imputer sa perte, qui résulte de cette résistance, et la perte de la persévérance résulte toujours d'une faute.

Rép. 3. *N*. Comme le prouve ce que nous venons de dire. Car, comme nous le prouverons plus bas, la grâce laisse toujours à l'homme sa liberté. C'est pourquoi, comme il peut résister ou obtempérer à la grâce, c'est à juste titre qu'on l'engage, qu'on l'exhorte à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu, comme le dit l'Apôtre, II Cor., VI, 1, et à veiller sans cesse à ce qu'un autre ne reçoive pas sa couronne. Il n'y a donc là aucun danger de présomption ou de désespoir; seulement, chacun doit opérer son salut avec crainte et tremblement.

Rép. 4. *D*. Par le mérite proprement dit, ou qu'on appelle *de condigno, C*. par le mérite improprement dit, ou *de congruo, N*. Tout comme personne ne peut *proprement mériter* la grâce ultérieure actuelle efficace, quoiqu'il soit possible, par la fidélité avec laquelle on correspond aux grâces antérieures, de l'obtenir par ses prières; on peut, comme le dit saint Augustin (*suppliciter emereri*) mériter, par ses supplications, le don de persévérance (1).

Rép. 5. *D*. S'il avait ce droit même pour l'obtenir, *C*. s'il ne l'a qu'actuellement et pour le moment, *N*. Il est vrai que l'homme, tant qu'il persévère dans l'état de grâce, a droit à la

(1) Liv. *du Don de persévér.*, c. 6, n. 10.

gloire; mais il n'a pas droit aux grâces efficaces ultérieures, desquelles dépend la persévérance et par conséquent la gloire. *Celui-là,* en effet, *qui persévérera jusqu'à la fin,* dit Jésus-Christ, *sera sauvé,* Matth., X, 22. Personne, de plus, ne peut se promettre de correspondre fidèlement à ces grâces.

Rép. 6. *D.* Savoir, en nous obtenant des grâces plus abondantes que celles que reçut Adam, *C.* autrement, *N.* Jésus-Christ, sous plusieurs rapports, nous a rendu plus de services que Adam ne nous a nui, savoir, 1. parce qu'il nous a mérité, quoique nous en fussions positivement indignes, des grâces au moyen desquelles nous pouvons obtenir le pardon, non pas seulement d'un péché, mais même de péchés innombrables; 2. parce qu'il nous a mérité des grâces bien plus abondantes, au moyen desquelles non-seulement nous pouvons persévérer, ce que pouvait aussi Adam, mais au moyen desquelles il en est réellement plusieurs qui persévèrent dans la justice acquise; 3. parce que, outre la grâce d'illumination, qui requérait seule, de l'avis d'un grand nombre de théologiens, la nature intègre d'Adam, il nous a obtenu les grâces d'inspiration et de force qui viennent à l'appui de la faiblesse de la volonté humaine, faiblesse que nous tenons de la faute originelle, comme le démontre fort au long saint Augustin (1). Si les hommes obtenaient, avec la grâce sanctifiante, la persévérance actuelle, quand le juste aurait une fois acquis la justice, il ne pourrait plus en déchoir, pendant qu'une triste expérience nous démontre le contraire.

Rép. 7. *N.* Il est facile de voir, par ce que nous venons de dire, que toutes les conséquences énumérées découlent d'une fausse notion du don de persévérance. Car si la persévérance active, dont il est uniquement ici question, ne dénote qu'une collation ultérieure de la grâce actuelle, on voit par là que l'on ne peut faire valoir contre la doctrine de la persévérance, ainsi exposée, que les seules conséquences que l'on pourrait opposer à l'économie de la grâce actuelle et à sa nécessité. Or, ces choses n'ont certes rien de commun avec la prédestination absolue ou avec le fatalisme, et elles ne sont point en contradiction avec l'espérance chrétienne, vu surtout que Dieu ne refuse sa grâce à personne, si on ne l'abandonne pas,

(1) Liv. *de la Correct. et de la grâce,* c. 12.

pour que l'on puisse vivre dans la piété et la justice, suivant l'expression de saint Augustin (1), adoptée par le concile de Trente (2).

CHAPITRE III.

DE LA GRATUITÉ DE LA GRACE.

Les pélagiens et les semi-pélagiens se sont écartés de la voie de la vérité catholique relativement à la gratuité de la grâce, mais ils s'en sont écartés diversement, selon les causes qui les guidaient. Et comme de l'exposition précise de leur système dépend la notion exacte de la doctrine orthodoxe, qui est opposée à leurs erreurs, nous allons exposer nettement quelle a été leur croyance sur cet article, comme aussi quelle a été leur pensée formelle et précise.

Les pélagiens, partant du point fondamental de leur doctrine, qui consiste en ce que, d'après la condition naturelle de l'homme, il n'a aucun besoin du secours de la grâce pour faire des œuvres bonnes et salutaires, et qu'il n'en a besoin que pour les faire *plus facilement,* et cela par la seule grâce d'illumination, en concluent que l'homme peut mériter par ses seules forces le secours de Dieu. Ceci posé, ils enseignèrent que Dieu accorde ses grâces à l'homme selon ses mérites. Et en paraissant ainsi établir la grâce, ils la ruinaient de fond en comble (3). Leur doctrine, néanmoins, subit divers changements; car Julien, pressé par les arguments de saint Au-

(1) *De la Nature et de la grâce,* c. 26, n. 29.

(2) Sess. VI, c. 11.

(3) Voy. Tricass., *de l'Arbitre indifférent de l'homme tombé,* part. I, sect. 5, § 1, où il démontre que les pélagiens ont posé en principe que les mérites précèdent la grâce, et que, d'après eux, la grâce de Dieu ne leur est que subséquente, et qu'elle ne prévient pas nos œuvres ou nos mérites. Voici en effet le langage que le pélagien Cœlestius tient dans saint Augustin, liv. des Actes des pélag., c. 14 : « Dieu nous donne sa grâce selon nos mérites, car il semble » que Dieu serait inique s'il la donnait aux pécheurs. » Et Cœlestius conclut de ces paroles, comme le dit saint Augustin : « Et par conséquent la grâce » est placée dans ma volonté, soit que je m'en rende digne ou indigne. » C'est pourquoi Dieu, dans leur hypothèse, ne fait qu'aider la volonté qui est déjà naturellement bonne et qui commence l'affaire du salut, au moyen de sa grâce, qu'il lui accorde postérieurement; il l'aide soit à perfectionner ce commencement de salut, soit à perfectionner chacune des œuvres salutaires, que l'homme commence toujours indépendamment de la grâce de Dieu.

gustin, en vint jusqu'à admettre que Dieu attendait seulement nos efforts, notre volonté, le désir du salut et de nos autres œuvres, pour nous accorder sa grâce, comme le professèrent plus tard les semi-pélagiens, relativement au commencement du salut, quoiqu'avec quelque adoucissement, ainsi que nous le verrons bientôt (1). Au reste, cette erreur des pélagiens découle de leur système, d'après lequel ils enseignaient que le premier homme ne fut point enrichi du don particulier d'intégrité, non plus qu'élevé à un état surnaturel, et que par conséquent il pouvait, à l'aide de ses propres forces et de sa nature, faire son salut.

Pour les semi-pélagiens, quoiqu'ils admissent que le péché avait affaibli les forces du libre arbitre, ils lui firent néanmoins une trop large part relativement au commencement du salut et à la persévérance, ainsi que nous l'avons vu; et la plupart d'entre eux partageaient sur ce point le sentiment des pélagiens, bien qu'ils fussent divisés sur les autres points, surtout sur la nécessité de la grâce pour l'augmentation de la foi et pour les œuvres subséquentes à la foi.

J'ai dit, *la plupart d'entre eux* étaient sur ce point d'accord avec les pélagiens, car tous les semi-pélagiens n'admirent pas les mêmes erreurs et ne suivirent pas la même voie. Et pour

(1) L'erreur du pélagien Julien diffère de celle des semi-pélagiens en ce qu'il attribue constamment au libre arbitre de l'homme le commencement de toutes les œuvres salutaires, soit qu'on ait déjà la foi ou qu'on ne l'ait pas encore, de sorte que Dieu, par sa grâce, ne fait qu'aider l'homme qui veut et qui a déjà commencé; pendant que les semi-pélagiens enseignèrent que l'homme prévenait seulement la grâce de Dieu pour le commencement de la foi et du salut, mais non pas pour les actes subséquents au commencement de la foi et salutaires, que prévient la grâce de Dieu, comme ils l'enseignent, d'accord en ce point avec les catholiques. Voy. Tricass., ouv. cit., § 19. La confusion des erreurs pélagiennes et des erreurs semi-pélagiennes a fait que les jansénistes ont conclu que les semi-pélagiens avaient sur les œuvres subséquentes à la foi les mêmes idées que les pélagiens (bien qu'il soit constant qu'ils admettaient la nécessité de la grâce prévenante pour les bonnes œuvres), et par suite ils concluent qu'ils ne furent hérétiques qu'en tant qu'ils refusaient d'admettre avec les pélagiens la grâce qui imprime une nécessité à la volonté. Ils se sont pourtant trompés en ce qu'au témoignage de saint Augustin, les semi-pélagiens étaient fort éloignés des erreurs des pélagiens concernant les œuvres subséquentes au commencement de la foi. Voici ces propres paroles, liv. de la Prédest. des saints, c. 2 : « Ils en sont venus (les Massilliens) à confesser que la grâce de Dieu *prévient* la volonté des hommes à consentir » que chacun est insuffisant à commencer à perfectionner quelque bonne » œuvre que ce soit. » Saint Augustin ne blâme donc pas les semi-pélagiens pour ces œuvres-là; il dit même qu'en ce point ils sont d'accord avec les catholiques.

le faire voir plus clairement, nous ferons observer que 1. il en est quelques-uns qui pensent que le commencement de la foi précède en nous la foi, de telle façon qu'il n'est pas nécessaire, disent-ils, qu'il précède *toujours* la grâce divine, mais que parfois même la grâce divine lui est antérieure, comme on le voit par Cassien, qui enseigne que Zachée frappa d'abord et qu'il demanda, et qu'il reçut la grâce pour frapper, et qu'il prévint ainsi le Christ par son assiduité; mais il enseigne en même temps que la grâce de Dieu prévint Matthieu, Paul et les autres apôtres, et il écrit en outre : « Et ainsi la grâce de Dieu » coopère toujours en bonne partie à notre libre arbitre, elle » l'aide en tout, elle le protége, elle le défend, elle exige, elle » attend *même parfois* de lui certains efforts de bonne vo- » lonté (1). » Donc la grâce exige et attend, d'après eux, non pas *toujours,* mais *parfois,* quelques efforts de la bonne volonté (2).

2. Il en est d'autres qui confessaient que les bonnes œuvres viennent de la grâce; mais il ne faut pas oublier qu'ils ne comptaient pas, parmi les bonnes œuvres, le commencement de la foi, la prière, non plus que la volonté par laquelle quelqu'un désire être guéri. Ce qui fait *qu'à ce commencement venant de nous,* à la prière, etc., ils ajoutaient la grâce, ou ils enseignaient que Dieu accorde la grâce, qui, d'après eux, est nécessaire pour les œuvres subséquentes au commencement de la foi, non-seulement pour les parfaire, mais même pour les commencer, pourvu toutefois que notre volonté ou la prière fût antérieure. Ils comparaient la grâce à une fontaine publique, où celui qui le veut peut puiser de l'eau; ou au soleil, qui éclaire tout le monde, pourvu qu'on ouvre les yeux; ou à un médecin généreux, qui est prêt à guérir tous ceux qui le veulent préalablement (3).

(1) Confér. 13, c. 13, ou c. 15, ibid.

(2) Voy. Vasquez, I part., saint Thom., diss. 89, c. 5, n. 28.

(3) Voy. Vasq., ibid., n. 29, 30. Saint Hilaire, écrivant spécialement de ces semi-pélagiens qui erraient moins, à saint Augustin, explique en ces termes leurs sentiments : « Ils conviennent que personne ne suffit non-seulement à » parfaire, mais même à commencer une œuvre ; car ils ne pensent pas qu'il » faille ajouter à une œuvre curatoire quelconque, que chaque malade veut » être guéri d'une volonté inquiète et suppliante; car ces expressions : Croyez, » vous serez sauvés, indiquent que l'une de ces choses est exigée, et que » l'autre est offerte ; de sorte que ce qui est exigé, si on le rend, emporte ce » qui est offert. D'où il suit, pensent-ils, que celui qui a reçu cela de la vo- » lonté du Créateur de la nature, doit croire, et qu'il n'est personne en qui » la foi soit assez dégradée et suffisamment éteinte, pour qu'il ne doive pas

3. Il ne faut pas oublier non plus que ces semi-pélagiens n'ont jamais dit que ce commencement qui vient de nous, et auquel ils joignaient postérieurement la grâce, est méritoire *de condigno,* de sorte que Dieu accordait sa grâce à ce commencement, comme s'il la lui eût due comme à un mérite proprement dit, car ils eussent ruiné par là la notion de la grâce. Ils n'erraient pas non plus en disant que Dieu nous a promis très-positivement sa grâce lorsque nous commençons; car il n'y a pas d'erreur à dire que le don qui résulte d'une promesse gratuite doit toujours être regardé comme gratuit, puisqu'il vient d'une promesse et d'une concession pleinement libérale. Leur erreur consistait donc en ce qu'ils disaient que la grâce est accordée à quelqu'un en raison d'un mérite précédent, quelque petit qu'il soit, parce que toujours le mérite est récompensé (1).

4. Comme les semi-pélagiens ne reconnaissaient aucun mérite proprement dit dans ce commencement de bonne volonté, dans ces efforts, dans ces désirs, etc., qu'ils n'y voyaient qu'un mérite improprement dit, et, comme nous l'appelons, *de congruo,* ils pensaient qu'il ne ruinait pas la notion de la grâce gratuite. Aussi n'hésitèrent-ils pas à nommer *gratuitement appelés* ceux que Dieu appelle par sa grâce, bien que, par les soins qu'ils y ont apportés, ils soient les auteurs des prémices de cette vocation. Cassien s'exprime en effet comme il suit : « Il (Dieu) la communique (la grâce) sous la » couleur d'un certain désir et d'un certain travail, et pour- » tant la grâce de Dieu n'en cesse pas pour cela d'être gra- » tuite lorsqu'il accorde par pure largesse, à quelques faibles » efforts, la gloire ineffable de l'immortalité et les dons inappré- » ciables de la béatitude éternelle (2). » On voit par là qu'ils

» et ne puisse pas vouloir être guéri. » (Dans les œuv. de saint Aug., avant le liv. Prédest. des saints.)

(1) Voy. Vasquez, ibid., n. 32, d'où Cassien écrit, Règle des moines, liv. XII, c. 14 : « Car nous disons que, d'après le sentiment du Sauveur, ceux qui de- » mandent reçoivent; on ouvre à ceux qui frappent, et ceux qui cherchent » trouvent. Mais nous disons aussi que ce n'est que par la miséricorde de Dieu » que nous obtenons ce que nous demandons, que l'on nous ouvre quand » nous frappons, que nous trouvons quand nous cherchons, que c'est lui qui » nous ouvre quand nous frappons, et qui nous fait trouver ce que nous cher- » chons. Car c'est ce qui a lieu lorsque nous lui en fournissons l'occasion » par la bonne volonté nécessaire pour nous conférer toutes ces choses-là. » Voy. l'explic. de ce pass., Alard Gazet, édit. cit.

(2) Confér. 13, c. 13.

disent que la grâce est *gratuite,* bien que nous la recevions en vue et à l'occasion de notre travail, parce que ce travail est infiniment petit et qu'il n'est pas *condigne.*

D'où il suit que les pélagiens et les semi-pélagiens errèrent les uns et les autres, en disant que la grâce est accordée aux mérites qui procèdent du libre arbitre de l'homme. Mais on voit qu'il y avait une grande différence dans la manière dont ils émettaient cette erreur les uns et les autres, savoir, que les pélagiens prétendaient que les œuvres opérées par le libre arbitre de l'homme constituaient le mérite proprement dit, ou *de condigno,* pendant que les semi-pélagiens pensaient que ces mérites n'étaient que *de congruo.* En ce que ceux-ci exigeaient ces mérites pour obtenir cette grâce qui *aide* les hommes qui en sont dotés à faire *plus facilement* et *mieux* ces choses, pendant que ceux-là admettaient que la grâce qui découle *de congruo* des mérites est *nécessaire* pour faire de bonnes œuvres. En ce que, d'après ceux-ci, la grâce ne serait toujours accordée que d'après les mérites, pendant que, d'après ceux-là, elle ne le serait pas toujours, et qu'elle ne le serait que dans l'hypothèse qu'ils existeraient, et que ce serait un moyen de porter Dieu à accorder la grâce. En ce qu'enfin ceux-ci pensent que la bonne volonté doit précéder les œuvres, quelles qu'elles soient, soit avant la foi, soit après, et que la grâce n'est que subséquente à cette volonté, pendant que ceux-là pensent que la bonne volonté précède seulement le commencement de la foi et du salut. De ces mérites antérieurs à la grâce, les pélagiens, comme les semi-pélagiens, concluaient que le choix ou la prédestination à la grâce et à la gloire ne dépendait pas du seul bon plaisir de Dieu, mais encore de ces mêmes mérites naturels ou existants, ou au moins prévus, et que l'homme s'isolait par ses soins et par ses labeurs de la *masse de perdition,* d'après les pélagiens, ou qu'au moins il pouvait *s'en isoler,* d'après les semi-pélagiens. Saint Augustin mit tous ses soins à ruiner ces erreurs, en établissant contre les uns et les autres que la prédestination à la grâce est gratuite, et par conséquent que celle à la gloire l'est aussi, puisque, d'après la doctrine catholique, il n'est pas d'œuvres naturelles méritoires qui puissent porter Dieu à accorder sa grâce (1).

(1) Ceci élucide la controverse relative à la prédestination qui eut lieu entre les pélagiens, les semi-pélagiens et saint Augustin ; il est positif, d'après cela, qu'il s'agissait de la prédestination *adéquate,* comme on l'appelle, pour la grâce

Or, bien que ce point de l'enseignement catholique ait un grand nombre de rapports avec celui que nous avons établi dans le chapitre précédent, relatif à la nécessité de la grâce pour entreprendre ou parfaire quelque œuvre surnaturelle que ce soit, il ne faut pourtant pas les confondre ensemble.

Il pourrait en effet se faire, absolument parlant ou dans un autre ordre de providence, que la grâce fût nécessaire pour commencer ou parfaire une œuvre salutaire, sans que pourtant la grâce, au moyen de laquelle on commence et on perfectionne une œuvre surnaturelle, fût gratuite.

PROPOSITION.

La grâce est purement gratuite, ou il n'est pas d'œuvres de l'ordre naturel qui puissent mériter la grâce soit de congruo *soit* de condigno.

Cette proposition est du domaine de la foi; elle a été définie dans le concile de Diospolis, où Pélage fut contraint de confesser « que la grâce de Dieu... ne nous est pas donnée selon » nos mérites (1). » Elle le fut aussi au deuxième concile d'Orange, qui s'exprime en ces termes, c. 6 : « Si quelqu'un » dit que la miséricorde nous est conférée sans la grâce de » Dieu, lorsque nous croyons, que nous voulons, que nous » désirons, que nous faisons nos efforts, que nous travaillons, » que nous demandons, que nous sollicitons, que nous frap- » pons, et non pour que nous croyions, etc... et s'il fait venir » le secours de la grâce à la suite de l'humilité et de l'obéis- » sance..... il est en opposition avec l'Apôtre, qui dit : » Qu'avez-vous que vous ne l'ayez reçu? et : C'est par *la* » *grâce de Dieu que je suis ce que je suis* (2); » et plus clairement encore, c. 18 : « Les bonnes œuvres, si on les fait, sont » dignes de récompense, sans qu'aucun mérite prévienne la » grâce; mais la grâce qui n'est pas due les précède pour » qu'elles soient faites (3). »

et pour la gloire. Car saint Augustin établissait, d'après la doctrine catholique, la prédestination purement gratuite; pendant que les pélagiens et les semi-pélagiens, partant d'un principe hérétique, prétendaient que les hommes peuvent l'acquérir par leurs propres mérites, et se distinguer de ceux qui ne sont pas prédestinés.

(1) Chap. 7.

(2) Chap. 6.

(3) Hardouin, *Act. conc.*, pass. cit.

Mais nous avons dit : 1. *les œuvres de l'ordre naturel,* car il n'y a que cela de défini, puisque les œuvres surnaturelles, qu'elles soient faites par le juste ou le pécheur, peuvent mériter la grâce actuelle, *de congruo,* ou obtenir la conversion ou la persévérance dans le bien. 2. Nous avons dit que *les œuvres de l'ordre naturel* ou d'honnêteté morale ne pouvaient mériter la grâce, ni *de condigno,* ni *de congruo,* pour exclure toute espèce de disposition positive venant de notre part et ayant la puissance de porter Dieu à nous conférer la grâce première, et de manière à fermer toute issue à quelque effort que ce soit, à tout désir, etc., de manière que le choix de Dieu soit prévenu.

Le sens de notre thèse ainsi positivement déterminé, voici comment nous en établissons la vérité. Si quelque désir, quelque effort, quelque action de l'ordre naturel était proprement ou improprement méritoire aux yeux de Dieu, de manière à le déterminer ou à le porter d'une manière positive à conférer sa grâce aux hommes à la vue de ces actes-là, dès lors les hommes auraient la première part dans l'affaire du salut, et Dieu ne ferait que les récompenser en leur accordant la grâce, les hommes se discerneraient par leurs propres forces, et leur vocation à la foi et à la gloire dépendrait du choix qu'ils feraient, et ceci ruinerait l'idée de la grâce. Or, cette hypothèse est en contradiction formelle avec l'Ecriture et la tradition, elle ruine même pleinement l'idée de la grâce.

Certes, les Ecritures nous enseignent que Dieu est le premier à nous aimer, comme on le voit, I Jean, IV, 19 : « Pour nous, » aimons Dieu parce que Dieu nous a aimés le premier ; » et, Rom., XI, 35 : « Qui lui a donné le premier, et le récompen- » sera. » Il est dit plus formellement encore, Is., LXV, 1 : « J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas, et je me » suis montré ouvertement à ceux qui ne m'interrogeaient » pas ; » soit I Cor., IV, 7 : « Qui est-ce qui te discerne? » l'Apôtre écrit : « Mais qu'avez-vous que vous ne l'ayez reçu? » Mais si vous l'avez reçu, pourquoi vous en glorifiez-vous » comme si vous ne l'aviez pas reçu? » et Rom., IX, 16, il conclut : « Cela ne dépend donc ni de celui qui veut ni de celui » qui court, mais de Dieu, qui fait miséricorde. » J'ai dit, *il conclut,* puisque la vocation gratuite à la grâce fait le sujet de toute la partie dogmatique de cette lettre aux Romains.

Telle fut aussi toujours la croyance de l'Eglise, comme on le

voit par la conduite qu'elle tint à l'égard des nouveautés des pélagiens et des semi-pélagiens; car à peine l'Eglise les eut-elles aperçues, qu'aussitôt elle en eut horreur et qu'elle les condamna dans les conciles qui se tinrent en ce temps-là, et dont nous avons énuméré les canons précédemment. C'est pourquoi saint Augustin réfutait en ces termes les adversaires de la grâce : « Pourquoi l'appelle-t-on grâce? c'est parce » qu'elle est donnée gratuitement. C'est parce qu'elle n'est pas » précédée de vos mérites, mais bien parce que les bienfaits » de Dieu vous préviennent. La gloire est donc à celui qui » nous délivre (1). » Et il dit ailleurs : « Si on l'appelle grâce » parce qu'elle vous est donnée gratuitement, vous n'avez » donc rien fait préalablement pour la recevoir. Parce que, si » vous avez fait quelques bonnes œuvres préalables, elle n'est » pour vous qu'une récompense, elle n'est pas gratuite; mais » la récompense que nous méritons, c'est le supplice. Si nous » sommes délivrés, ce n'est donc pas à nos mérites que nous » le devons, mais bien à sa grâce (2). » C'est aussi ce qu'il enseigne çà et là dans ses autres ouvrages, surtout dans celui *de la Prédest. des saints* et *du Don de la persévérance,* où il défend *ex professo* cette doctrine de la gratuité du choix et de la prédestination (3).

Les paroles de saint Augustin que nous avons citées prouvent aussi ce que nous avons dit, savoir, que l'opinion de nos adversaires détruit l'idée même de la grâce, qui n'admet aucune espèce de mérites antérieurs, et qui est incompatible avec ces mêmes mérites; si c'est une grâce, elle ne vient d'aucun mérite, car, dans ce cas, elle serait une récompense et non pas une grâce, ainsi que le dit l'Apôtre, Rom., IV. Il faut ajouter, en outre, que le principe du mérite ne peut pas tomber sous le mérite, mais qu'il lui est nécessairement antérieur. Le principe du mérite, c'est en effet la grâce actuelle elle-même que l'on reçoit pour faire une œuvre salutaire; donc la notion du mérite exige d'abord la grâce, comme on le voit par ce que nous avons vu en parlant de la nécessité de la grâce pour faire des œuvres salutaires. Enfin, il est absurde de dire que quel-

(1) Expl. II, sur le Ps. 30, n. 6.

(2) Expl. II, sur le Ps. 70, n. 1.

(3) Voy. Tricass., *de la Prédest. à la gloire*, p. I, sect. 1 et suiv., et Vasq., pass. cit., diss. 89, c. 6 suiv.

qu'un peut, par une œuvre de l'ordre naturel, ce qui est de l'ordre surnaturel, telle que l'est la grâce (1).

Que nous considérions donc soit les Ecritures, soit la croyance de l'Eglise, soit enfin l'idée même de la grâce, nous voyons que, d'aucune manière, les œuvres naturelles ne peuvent mériter la grâce, mais qu'elle est complètement gratuite, ainsi que nous nous étions proposé de le démontrer.

Objections.

I. *Obj.* 1. La distribution de la grâce ne doit pas se faire d'après le bon plaisir, mais bien d'après des lois établies par la sagesse, et ces lois veulent qu'elle soit conférée à ceux qui sont mieux disposés; autrement elle serait purement arbitraire et sans discernement, ce que l'on ne peut pas soupçonner en Dieu. 2. Certes, les anges, d'après ce qu'enseigne saint Thomas (2), reçurent des grâces plus ou moins abondantes suivant l'excellence de la nature. 3. En admettant même que le choix dépend de Dieu, personne ne peut nier, néanmoins, que l'élection ne suppose une plus grande dignité dans celui qui est élu. 4. Ceci ne prouve pas non plus que l'idée de la grâce soit ruinée par là; car, quoique la grâce fût conférée à cause des mérites résultant du libre arbitre, comme l'homme ne peut acquérir ces mérites qu'en vertu d'un don gratuit qu'il reçoit lorsqu'il est créé, il est évident que la grâce est toujours donnée gratuitement, puisque ces mérites proviennent toujours d'un don qui découle uniquement de la libéralité divine; de même que la grâce qui est accordée soit au pécheur, soit au juste ne cesse pas d'être une grâce, bien qu'ils la méritent au moins *de congruo* par leurs œuvres ou la coopération à des grâces antérieures, d'après ces expressions de saint Augustin : « La rémission même des péchés n'est pas sans quelque mé- » rite si la foi l'obtient, car il n'y a absolument aucun mérite » de la foi (3). » 5. La raison que l'on tire de ce que le principe du mérite ne tombe pas sous le mérite n'en est pas un, car il peut se faire que Dieu, prévoyant le bon usage que l'on fera de cette grâce, la donne en récompense de ce mérite prévu. Donc :

(1) Voy. saint Th., 1, 2, q. 109, a. 5.
(2) P. I, quest. 62, art. 6.
(3) Lett. 194, n. 9.

Rép. 1. *D*. Si la distribution de la grâce se faisait en vertu d'un dû, *C*. si elle ne se faisait pas en vertu d'un dû, *N*. Nous n'admettons pas, en outre, que la distribution de la grâce, qui se fait d'après le bon plaisir de Dieu, ne se fasse pas d'après les règles de la sagesse ou sans discrétion; car, bien que nous ne connaissions pas les jugements impénétrables d'après lesquels Dieu accorde sa grâce à l'un préférablement à l'autre, et qu'il l'accorde de manière qu'elle ait son effet dans l'un et qu'elle ne l'ait pas également dans l'autre, comme nous le verrons plus loin, il ne faut pourtant pas en conclure que Dieu agit ici sans prévision et sans discrétion, bien que nous n'en voyons pas la raison. Car si les œuvres d'honnêteté morale ne renferment absolument aucun mérite, il est par le fait évident qu'il ne peut pas y avoir de grâce antérieure, non plus que de disposition préalable dans le sens indiqué.

Rép. 2. *D*. Dieu disposant immédiatement la nature des anges à la grâce, *C*. par les mérites de la nature qui ne pouvaient exister, *N*. Or, telle est la pensée du docteur angélique.

Rép. 3. *D*. Le choix suppose une plus grande dignité dans celui qui est choisi, quand ce choix et rémunératoire, qu'il impute récompense, *C*. s'il est gratuit, comme dans le cas présent, *N*.

Rép. 4. *N*. Quant à la preuve, *D*. Si les œuvres qui sont échues en partage à chacun en vertu de la puissance de la nature par la création pouvaient être méritoires, *C*. si elles ne le peuvent pas, *N*. Nos adversaires partent donc encore ici d'un principe faux, savoir, que les œuvres naturelles peuvent être méritoires; car, dans cette hypothèse, l'homme pourrait mériter la grâce par les forces de la nature, par la grâce la justification, par la justification enfin la vie éternelle, et par conséquent le premier mouvement de tout progrès partirait des œuvres naturelles, ce qui est inadmissible, d'après ce qui a été dit dans les preuves. Ceci est encore faux, parce que les œuvres purement naturelles mériteraient ce qui appartient à l'ordre surnaturel, telle qu'est la grâce. On voit aussi par là quel est le vice de la comparaison du juste, ou même du pécheur, qui peuvent mériter, *de congruo,* des grâces ultérieures, parce qu'ils ont obtenu gratuitement la première grâce, qui est du même ordre, et par conséquent le progrès commence par la grâce surnaturelle, qui est toute gratuite.

Rép. 5. *N*. Quant à la preuve, *D*. S'il s'agissait d'une possi-

bilité absolue ou d'un autre ordre de providence, *soit;* s'il s'agit de l'ordre de choses actuel, tel que nous le connaissons par la révélation, *N.* L'Apôtre écrit, en effet, que Dieu nous a choisis « pour que nous fussions saints et immaculés devant » lui, » Ephés., I, 4, et non pas parce qu'il a prévu que nous serions tels.

II. *Obj.* La doctrine catholique de la dispensation de la grâce, d'après le seul bon plaisir de Dieu, sans tenir aucun compte des œuvres précédentes, nous jette dans des absurdités fâcheuses pour la vertu. 1. Il serait, en effet, indifférent pour l'homme de se vautrer dans la fange de tous les vices ou de se préserver de toute espèce de souillures, quoique pourtant l'expérience nous apprenne que les hommes profondément corrompus sont bien plus éloignés de la foi que ceux qui mènent une vie honnête et réglée. 2. Il n'y aurait alors aucune différence entre ceux qui pèchent de propos délibéré et ceux qui pèchent par ignorance ou par faiblesse, bien que l'Apôtre dise de lui-même : « La miséricorde de Dieu m'a accordé d'agir par » ignorance dans mon incrédulité, » I Tim., I, 13. 3. Et c'est pour cela que saint Thomas enseigne en divers endroits que Dieu n'abandonnera pas le sauvage qui vit dans les bois s'il garde les prescriptions de la loi naturelle, et qu'il lui enverra, pour lui apprendre les choses qu'il doit nécessairement croire, soit un ouvrier évangélique, soit un ange, ou même qu'il les lui apprendra par une révélation intérieure (1). 4. Enfin, l'axiôme suivant est très en vogue dans les écoles catholiques depuis trois cents ans : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Comme cet adage concerne surtout les infidèles négatifs, on doit nécessairement l'entendre de celui qui fait tout ce qu'il peut à l'aide des forces de la nature, ou même, si on le veut, à l'aide des forces de la nature appuyées de la grâce médicinale pour les œuvres plus ardues et plus difficiles; car, bien que cette grâce vienne de Jésus-Christ, elle n'élève pourtant pas les actions à un ordre surnaturel, car il n'est pas de

(1) Quest. 14, *de la Vérité,* art. 11, à la 1. Voici ses paroles : « Il est de » la divine Providence de fournir à chacun les moyens de se sauver, pourvu » que, de son côté, il n'y mette pas d'obstacle. Et si quelqu'un vivait ainsi » (dans les bois), suivant le *dictamen* de la raison naturelle, dans le désir » du bien et la fuite du mal, on doit croire que certainement Dieu lui révélerait, par une inspiration intérieure, ce qu'il doit nécessairement croire, » ou qu'il lui enverrait un prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à » Corneille. » Œuv., t. VIII, part. II, éd. Rome, 1570.

grâce surnaturelle proprement dite avant la vocation à la foi; autrement, en effet, il n'y aurait pas d'œuvre purement naturelle au moins plus difficile, et toutes les actions des infidèles seraient surnaturelles, ce que personne ne saurait admettre. 5. C'est réellement dans ce sens que presque tous les anciens ont entendu cet axiôme; c'est aussi dans ce sens que l'entendent les modernes qui défendent la Providence contre les attaques des incrédules, qui soutiennent qu'elle ne garde pas les lois de la justice envers les infidèles. Donc, ou il faut accuser tous ces anciens scholastiques et les théologiens modernes de semi-pélagianisme, ou il faut avouer que cette interprétation n'implique aucune erreur, et que par conséquent l'homme juste peut se concilier Dieu par des actes d'honnêteté morale, de manière qu'il accorde la grâce à celui qui fait les œuvres naturelles. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *N.* Parce que, bien que Dieu puisse conférer la grâce à celui qui est sous le coup de péchés graves, et quelquefois il la lui confère pour manifester les trésors de sa bonté, d'après l'ordre ordinaire de sa providence, néanmoins, il ne la confère qu'à ceux qui y mettent le moins d'obstacle. Et voici pourquoi ceux qui ont des mœurs réglées se montrent plus disposés à accepter les enseignements évangéliques. Pendant que ceux qui suivent leurs penchants déréglés repoussent avec force cette doctrine lorsqu'on la leur annonce, ou la rejettent s'ils l'ont déjà reçue, ou au moins elle est si languissante chez les pervers qu'elle semble n'avoir aucune force en eux; ce qui s'est réalisé malheureusement pour un grand nombre dans le siècle précédent, de même que de nos jours.

Rép. 2. *Je nie* aussi cette assertion, comme le prouve ce que nous venons de dire; car ceux qui pèchent par ignorance ou par faiblesse s'opposent moins à la grâce que ceux qui commettent le péché par malice; c'est dans ce sens que l'Apôtre disait qu'il avait obtenu miséricorde, et non qu'il avait été digne, à cause de son ignorance, de cette miséricorde que Dieu ne lui accorda que par un effet de sa libéralité, et qu'il eût pu la lui refuser.

Rép. 3. *D.* En tant qu'il est dans une disposition *positive* telle qu'elle porte Dieu à lui venir en aide par la foi, *N.* en tant qu'il repousse, par sa fidélité aux grâces qu'il a reçues antérieurement et que Dieu lui avait déjà accordées, l'obstacle qui s'y oppose, *C.* Je ne doute pas que telle ait été la pensée

du saint docteur, comme on le voit par sa théorie tout entière. Car il tient pour certain que Dieu secourt tous les hommes dans toutes leurs œuvres soit de l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel, en tant qu'il fut la source de toute sa bonté, qui déverse de son abondance sur tous (1). C'est pourquoi, si quelqu'un se montre fidèle aux premières grâces, *repoussant* (*removens, prohibens*) comme il le dit, ou brisant l'empêchement à des secours ultérieurs, Dieu les lui accorde spontanément par des moyens soit intérieurs, soit extérieurs, et même quelquefois par des moyens extraordinaires pour le gagner. Dieu a en effet créé les hommes pour les sauver et non pour les perdre, puisqu'il ne se réjouit pas de la perte des hommes (2), et que la vie dépend de lui (3).

Rép. 4. *C*. L'axiôme comme nous allons l'expliquer, et *N. conséq*. Car autre chose est dire : A celui qui fait ce qui est en son pouvoir, Dieu ne lui *refuse* pas la grâce, et autre chose : A celui qui fait ce qui est en lui, Dieu lui *donne* la grâce. Il ne faut pas confondre ces deux choses, elles sont bien différentes. Car si les œuvres naturelles contenaient intrinsèquement quelque mérite, Dieu leur accorderait pleinement la grâce, et, dans ce cas, il faudrait énoncer autrement cet adage; de sorte que son effet ou sa signification serait telle que : A celui qui fait ce qui est en son pouvoir Dieu donne la grâce; et, de cette manière, il pourrait renfermer un sens semi-pélagien. Mais lorsqu'on dit : Dieu *ne refuse* pas la grâce, on donne à entendre par là que ce n'est pas par suite d'un mérite ou en vertu d'une dette que l'on suppose exister dans celui qui fait ce qui est en lui, ou en vertu de toute autre disposition positive qui porte Dieu à accorder la grâce, mais il l'accorde, dans ce cas, de lui-même, si je puis m'exprimer ainsi, et par suite de sa libéralité sans borne, ainsi que nous avons interprété la pensée du docteur angélique. Et cela n'a pas immédiatement lieu, mais parfois il l'opère plus tôt ou plus tard, selon qu'il lui semble bon, quelquefois même il ne le fait qu'à la fin de la vie; on dit, par conséquent, *il ne refuse* pas d'une manière indéfinie, en quelque temps enfin que cela ait lieu (4).

(1) Nous le démontrerons en parlant de la distribution de la grâce.

(2) Sag., I, 13.

(3) Ps. 29, 6.

(4) Voy. Suarez, traité *de la Grâce divine*, p. II, liv. IV, ch. 15, où, après avoir longuement expliqué le sens de cet axiôme, il résume enfin, n. 41, ce

Il suit aussi de l'explication de cet axiôme qu'il importe peu qu'on l'entende soit des forces de la nature, soit des forces de la grâce. Car ceux qui l'expliquent diversement sont plutôt en désaccord sur les mots que sur la chose elle-même. Ceux qui l'entendent des forces de la nature n'excluent pas, comme nous l'avons vu, la nécessité de la grâce médicinale qui nous vient de Jésus-Christ, pour observer les préceptes les plus difficiles ou pour vaincre les tentations les plus violentes (1). Et ils les appellent forces de la nature en ce sens que les actions faites avec le secours de cette grâce ne sortent pas des limites de l'honnêteté morale, et ils échappent par là aux difficultés qui existent dans l'autre interprétation. Quant à ceux qui entendent cet adage des forces de la grâce, par le nom de grâce ils entendent, ainsi que les appelle saint Augustin, ces con-

---

qu'il avait développé dans tout le chapitre, et conclut en ces termes : « Nous » avons démontré que Jésus-Christ a offert à tous, par une loi générale, la » grâce excitante nécessaire au salut, et qu'elle leur est promise non pas » d'une manière absolue, mais bien sous une condition qui dépend de » l'homme lui-même. Cette condition, ce n'est point un mérite quelconque » ou une disposition proportionnée à la grâce surnaturelle; donc ce ne peut » être que la condition de ne pas mettre d'obstacle. Il est conséquemment » évident que l'on ne peut pas en imaginer d'autre, parce que, bien que par» fois une bonne action soit nécessaire, comme par elle-même elle ne fait » rien à la grâce, elle ne peut être nécessaire que pour empêcher les obstacles » du péché, ou elle peut être utile pour empêcher les mauvaises dispositions » et les vices, qui rendent l'homme inapte aux œuvres de la grâce. Ce qui » le prouve encore, c'est que si quelque adulte est entièrement privé de cette » grâce excitante interne, cela ne vient pas de Dieu, parce qu'il désire la » donner à tous; donc cela vient de l'homme. Mais la cause du côté de » l'homme ne peut pas être qu'il ne la mérite pas ou qu'il ne s'y prépare pas » moralement, puisqu'il ne peut pas le faire sans un secours préalable; la » seule cause doit donc être qu'il met quelque obstacle à la grâce de Dieu; » donc, par contre, la condition ne se trouve que dans la loi en question, » savoir, que l'homme ne mette pas d'obstacle à la grâce de Dieu. Enfin cette » condition est très-juste et ne répugne point à la dignité ou à la libéralité » de la grâce de Dieu; donc il faut ainsi l'entendre. »

(1) Il est certain que, dans l'ordre actuel des choses tel qu'il existe, la grâce vient de Dieu par les mérites de Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nous racheter. Néanmoins, les théologiens les plus exacts distinguent la grâce proprement dite, qui commence à la vocation à la foi, de celle qui est accordée aux infidèles négatifs, et qui est une grâce improprement dite; ils sont dans l'usage, avec saint Augustin et saint Prosper, de l'appeler *grâce de Jésus-Christ*, ou *grâce par Jésus-Christ*, ou même *grâce du Sauveur;* pendant qu'ils appellent la dernière, qui est la grâce imparfaite que reçoivent les infidèles négatifs, et qui commence avec la connaissance imparfaite de Dieu, *grâce de Dieu.* Voy. le savant P. Et. Deschamps, S. J., *Hérésie jansénienne,* liv. III, diss. 8, c. 12, n. 3 suiv., vol. I, fol., Paris, 1728, P. Souciet. Il ne faut pas oublier cette distinction, elle servira à expliquer les controverses suivantes comme à les trancher.

ceptions de la foi que l'on trouve parfois même dans les infidèles, et qui disposent, dans un sens large, l'infidèle à faire des actes à cause des grâces subséquentes qu'il reçoit (1).

Rép. 5. *D.* Dans le sens précédemment énoncé, *C.* dans le sens semi-pélagien, *N.* L'explication que nous venons de donner de cet adage exclut en effet le sens semi-pélagien. On voit aussi par là qu'il n'est plus de raison pour infliger cette note à tant de si illustres hommes qui ont, pendant tant de siècles, expliqué cet axiôme des forces naturelles (2). Les novateurs du XVIe siècle, les premiers, calomnièrent de la sorte les scholastiques, qui étaient trop ouvertement contraires à leurs erreurs (3); puis les jansénistes revinrent à la charge, puis quelques écrivains catholiques, ne réfléchissant peut-être pas assez, adoptèrent cette interprétation et fournirent par là aux détracteurs de l'Eglise le moyen de la blâmer de ce qu'elle avait souffert que l'on enseignât pendant tant de temps, dans les écoles, une doctrine hérétique, et de n'avoir pas usé de la sagesse et de l'autorité dont elle jouit pour le découvrir, selon qu'elle eût dû le faire; et que, par conséquent, certaines vérités *s'étaient obscurcies* jusqu'à ce que les hérétiques vinssent exciter sa vigilance. Toutes choses absurdes et opposées au sens catholique. S'il est quelques théologiens de l'école qui sont allés plus loin qu'ils ne le devaient et qui n'ont pas pesé toutes les expressions dont ils se sont servis, ils sont en petit nombre (4), et il ne faut pas les confondre avec le grand

(1) Voici les paroles de saint Augustin, liv. I, à *Simplicius,* quest. 2, n. 2 : « Il est donc certains commencements de la foi qui ressemblent à des con- » ceptions; mais il ne suffit pas d'être conçu, il faut aussi naître pour arriver » à la vie éternelle. »

(2) Voy. Lessius, *de la Grâce efficace,* c. 10, *et append. au c.* 10, où il démontre que généralement les scholastiques, si on en excepte un ou deux, ont entendu cet axiôme, pendant plus de trois cents ans, de celui qui fait ce qui dépend de lui au moyen des forces de la nature, savoir, tel que nous l'avons expliqué. Mais voyez, en outre, Charles Duplessis d'Argentré, ouvr. cit. dans l'opuscule : Observations sur les témoignages des docteurs scholastiques qui ont traité, depuis le commencement du douzième siècle jusqu'à nos jours, de la grâce, selon la condition de notre nature corrompue, art. 1, §§ 15 et suiv., où il recherche exactement quelle est la pensée des scholastiques sur ce point, et où il les venge du pélagianisme et du semi-pélagianisme que leur imputent calomnieusement les novateurs.

(3) Vasquez les énumère, pass. cit., diss. 91, c. 10.

(4) Calvin, Instit., liv. II, c. 3, § 10, dit : « Dieu n'accorde pas indifférem- » ment à tous cette grâce, comme le crie publiquement, si je ne me trompe, » Occamicus, sans la refuser à aucun de ceux qui font ce qui dépend d'eux. » Et ibid., § 13, il appelle indistinctement pélagiens tous les catholiques qui

nombre des autres qui ont entendu cet axiôme comme nous venons de l'expliquer, et qui, par conséquent, n'ont jamais enseigné que les hommes se concilient Dieu par les œuvres d'honnêteté morale, de manière qu'il leur accorde la grâce à la vue de quelque mérite même, *de congruo,* qui accompagnerait des œuvres de ce genre, comme l'enseignaient les semi-pélagiens.

CHAPITRE IV.

DE LA NATURE ET DE LA DIVISION DE LA GRACE ACTUELLE PAR RAPPORT A LA COOPÉRATION DU LIBRE ARBITRE.

Nous allons traiter ici une question épineuse qui, non-seulement sépare les catholiques des novateurs et des jansénistes, mais qui a en outre excité de graves et vives discussions dans les écoles.

La difficulté vient d'un double chef, savoir, la puissance infaillible et l'efficacité de la grâce, et la liberté sous l'impression de cette même grâce efficace. Ces deux articles, comme nous le dirons, touchent à la foi; les efforts des théologiens ont donc pour but de les établir tous deux et de les concilier ensemble. Et, ce faisant, il en est qui semblent trop exalter la puissance de la grâce au détriment de la liberté humaine; d'autres, au contre, semblent trop accorder à la liberté humaine au détriment de la grâce et pour la ruine de son efficacité. De là ces interminables querelles qu'une école suscitait à l'autre. Pour nous, suivant paisiblement la voie que nous nous sommes tracée, après avoir exposé et réfuté les erreurs des novateurs et des jansénistes qui sont opposées à la véritable doctrine catholique, nous ferons connaître les opinions diverses des écoles, comme aussi les principaux chefs de ces mêmes écoles qui les défendent ou les combattent, laissant à chacun le libre choix du système qui lui semblera le mieux atteindre

repoussent son dogme. Wegsch., ouv. cit., § 149 : « Les opinions des semi-» pélagiens, qui, dit-il, aimèrent mieux faire découler les commencements » de l'amendement des forces imprimées dans l'esprit de l'homme, et le pro-» grès dans les secours de la grâce divine, ne laissèrent pas que de trouver » un grand nombre de partisans pendant un grand nombre de siècles. » Il fait, en outre, souvent mention du semi-pélagianisme des scholastiques.

le but qu'il se propose et le mieux résoudre les objections que font les adversaires de cette même grâce. Ce n'est point, en effet, le temps de se quereller; il vaut beaucoup mieux réunir ses forces pour combattre les attaques terribles que les ennemis de Dieu et de l'Eglise font subir à la religion, ce qui, pour tout bon chrétien, doit passer avant tout.

Donc, pour atteindre notre but, nous ferons observer 1. qu'il est ici question de la grâce prévenante; 2. que l'on peut considérer cette grâce ou dans son genre, ou dans son espèce, ou soit en elle-même et dans sa nature, ou dans ses effets. La grâce prévenante, en général, telle que l'entendent maintenant les écoles, consiste, ainsi que nous l'avons dit plus haut, dans l'illumination de l'esprit et dans l'impulsion ou le mouvement de la volonté, et enfin dans le secours ou la force qui vient en aide à la faiblesse de l'homme, toutes choses qui sont essentiellement surnaturelles. C'est pourquoi toute grâce *illumine, meut* et *aide;* et, dans tout cela, l'homme est passif.

Dans ce sens encore, toute grâce est toujours efficace *intrinsèquement,* comme on l'a dit plus haut, et cette efficacité qui est antérieure au consentement de l'homme est appelée, dans les écoles, *efficacité de vertu.* Or, lorsque l'homme la possède, il peut ou faire le bien ou éviter le mal; si, au contraire, il en est dépourvu, il lui est absolument impossible de faire le bien salutaire, non plus que de résister aux tentations violentes, de s'abstenir du mal, ou de faire le bien de l'ordre naturel s'il présente de graves difficultés, ainsi que nous l'avons démontré.

Mais, outre cette *efficacité de vertu,* on admet une autre efficacité dite de *connexion,* et qui se rapporte au consentement futur de l'homme. De là, si cette efficacité de connexion existe, la grâce est dite *efficace;* mais si cette efficacité de connexion n'existe pas, de sorte qu'il n'y ait pas de consentement, la grâce est dite *suffisante.* C'est, par suite, de là que découle cette célèbre distinction de grâce *efficace* et de grâce *suffisante* admise dans les écoles.

Si on en excepte les pélagiens, les sociniens et les rationalistes, que nous avons réfutés précédemment, tout le monde reconnaît cette efficacité de connexion dont les bonnes œuvres des hommes sont les indices, et il n'y a pas de controverse sur ce point. Mais cette connexion entre la grâce et le consentement, en quoi consiste-t-elle?

Elle consiste, d'après les luthériens et les calvinistes, dans

une certaine force physique qui imprime une nécessité, et à laquelle la volonté humaine ne peut pas se soustraire.

Elle consiste, d'après les jansénistes, dans une certaine délectation céleste qui prédomine physiquement la volonté, et qui entraîne nécessairement son consentement en tant qu'elle est plus intense que la délectation de la concupiscence qui lui est opposée, et qu'elle en triomphe relativement par degré.

Cette connexion, d'après les thomistes, vient d'une prédétermination physique à l'acte salutaire.

Il faut la placer, d'après les augustiniens, au moins dans l'état actuel de l'homme tombé, dans une délectation céleste qui est graduellement supérieure à la concupiscence effrénée qui lui est opposée.

Ils font par conséquent tous venir cette efficacité de la grâce de la nature et de l'essence de la grâce, qui renferme avec elle l'acte vers lequel elle pousse, et ils l'appellent par suite grâce efficace par *elle-même* et *intrinsèquement,* avec cette différence pourtant que les novateurs et les jansénistes enseignent que la grâce renferme l'acte, ou qu'elle y porte et prédétermine *nécessairement,* pendant que les autres soutiennent que la grâce le fait *librement.*

Les congruistes, rejetant cette connexion de la grâce avec l'acte ou l'effet, recourent à la prescience divine et à l'efficacité de la grâce, ou plutôt ils font découler la connexion de la grâce elle-même avec le consentement de l'homme, soit de la puissance de la grâce, soit de la prescience de Dieu, qui, connaissant d'une manière certaine ce qui arrivera s'il donne telle grâce et décrète que quelqu'un se convertira, lui confère la grâce à laquelle il prévoit d'une manière certaine que l'homme consentira. Ce qui fait qu'ils appellent cette grâce efficace *extrinsèquement,* savoir, d'après la prévision du libre consentement de l'homme.

Pour ce qui est de la grâce *suffisante,* c'est celle à laquelle l'homme résiste ou ne consent pas; il en est qui l'appellent *inefficace,* non de *inefficacité de la vertu,* mais relativement au consentement de l'homme qu'elle n'obtient réellement pas.

Calvin n'admit à la suite de Luther aucune grâce purement suffisante.

Jansénius, leur fidèle disciple, n'admit jamais, lui non plus, de grâce purement suffisante; il ne diffère d'eux que par la manière dont il s'exprime.

Parmi les scholastiques, les thomistes et les augustiniens tirent l'inefficacité de la grâce suffisante de la nature même ou de l'essence de la grâce, qui donne, il est vrai, le *pouvoir,* mais qui ne donne pas *l'acte* (*agere*), ou qui ne confère que la *possibilité,* et non l'acte.

Dans l'opinion des congruistes, cette inefficacité dépend du seul arbitre de la volonté.

Pour nous, nous avons pour mission 1. de défendre la liberté de l'homme sous l'impression du mouvement de la grâce contre les novateurs et les jansénistes; 2. d'exposer les tentatives que les théologiens ont faites, d'après le sentiment de chaque école, pour concilier l'efficacité de la grâce avec la liberté; 3. enfin de défendre l'existence de la grâce suffisante contre ses agresseurs. C'est ce que nous allons faire dans trois articles particuliers.

ARTICLE PREMIER.

De la grâce efficace.

La doctrine des novateurs sur la nature de la grâce qui pousse nécessairement l'homme et le contraint à agir, se lie à leur théorie sur l'état du premier homme, et la chute qu'il fit ensuite et que nous avons précédemment exposée. Car, comme l'homme, dans leur hypothèse, perdit toute action de la volonté, ou, comme ils disent, toute *activité,* même la *puissance* de vouloir, surtout dans l'ordre de la justification, il s'ensuit évidemment que Dieu doit mouvoir l'homme comme une machine ou une pierre. Ce principe, que les jansénistes ont formulé en d'autres termes pour se l'approprier, les a conduits, eux aussi, au même but. Car c'est là que Jansénius a puisé sa théorie du double amour, relativement vainqueur par degrés, par lequel l'homme tombé est nécessairement contraint d'agir par l'un ou l'autre amour, la délectation terrestre ou la délectation céleste. Car, ou l'homme privé de toute action intrinsèque et propre de la volonté est soumis au domaine de la concupiscence victorieuse, et dans ce cas il commet nécessairement le péché et fait le mal; ou il est soumis à l'empire de la délectation céleste, et il est nécessairement poussé et physiquement prédéterminé au bien (1), et pour-

(1) Tel Jansénius, liv. VIII, de la Grâce du Sauveur, c. 3; nous citerons plus

tant cet empire ne le rend pas incapable de mérite ou de démérite (1).

Bien que, si on examine la chose en elle-même, cette détestable erreur soit commune aux novateurs et aux jansénistes, et qu'elle découle du même principe, néanmoins, comme les novateurs et les jansénistes ne la défendent pas de la même manière, aussi la combattrons-nous dans deux propositions distinctes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'efficacité de la grâce n'imprime aucune nécessité à l'homme, ou l'homme est libre dans les actes salutaires.

Cette proposition est de foi ; le concile de Trente l'a définie contre les novateurs, sess. VI, can. 4 : « Si quelqu'un dit que » le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu ne coopère » en rien lorsqu'il donne son assentiment à Dieu, qui le meut » et l'excite, et par lequel il se dispose et se prépare à obtenir » la grâce de la justification, et qu'il ne peut pas refuser son » assentiment quand même il le voudrait, mais qu'il est » comme quelque chose d'inanimé qui ne peut absolument » rien faire, et qu'il est dans un état purement passif, qu'il » soit anathème. »

Voici comment nous démontrons la vérité de cette proposition par l'Ecriture : Là où la volonté se meut elle-même, réfléchit et se détermine à agir, où elle agit et opère, là enfin où elle agit et opère de manière à pouvoir ne pas agir ou opérer, là le secours divin ou la grâce, soit qu'il se joigne à la volonté, soit qu'il lui imprime un mouvement, ne lui imprime aucune nécessité ; or, que telle soit la volonté dans l'accomplissement des œuvres pieuses et salutaires, et qui, par conséquent, ont été faites ou le seront avec le secours de la grâce efficace, c'est ce qu'enseignent très-clairement les Ecritures.

La première de ces choses est très-clairement démontrée entre autres passages par les suivants, Zach., I, 3 : « Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous ; » Ps. 118, 112 : « J'ai porté mon cœur à accomplir vos ordonnances ; »

loin ses expressions, et nous exposerons plus clairement aussi alors ce système.

(1) Voy. Traité *de Dieu créateur*, n. 494 et suiv.

et l'Apôtre, › Tim., IV, 7, exhorte Timothée en ces termes : « *Exercez-vous* vous-même à la piété. »

La seconde l'est aussi par ce que dit le même apôtre, Philipp., II, 12 : « *Faites* votre salut avec crainte et tremblement ; » et I Cor., III, 8, il écrit : « Chacun sera récompensé selon qu'il aura travaillé ; nous sommes en effet les aides de Dieu, » (d'après le grec, les coopérateurs) (1) ; il atteste en outre de lui-même, ibid., XV, 10 : « La grâce n'a pas été vaine en moi, mais j'ai plus travaillé que tous les autres ; ce n'est pas moi seul qui ai travaillé, mais la grâce de Dieu avec moi. »

La troisième l'est enfin par ce qui se lit, Eccl., XXXI, 10 : « Qui a pu transgresser et n'a pas transgressé, faire le mal et ne l'a pas fait ; » et I Cor., VII, 37 : « Celui qui, n'étant engagé en rien, et qui, ayant la pleine liberté de faire ce qu'il voudra, prend dans son cœur la ferme résolution et juge intérieurement qu'il doit conserver sa fille vierge, fait une bonne œuvre. »

Après des témoignages aussi formels tirés des Ecritures, il serait tout-à-fait superflu de réunir ici les passages des écrits des Pères qui prouvent cette vérité, puisque Calvin lui-même confesse qu'ils lui sont tous opposés sans exception, car il écrit : « Elle meut (la grâce) notre volonté, non pas comme on l'a enseigné et cru pendant de longs siècles, de manière que nous puissions ensuite choisir, ou obtempérer, ou ne pas nous soumettre à son mouvement, mais elle l'affecte d'une manière efficace (2). » Et comme il se flatte de l'autorité de saint Augustin, nous lui opposerons l'autorité de saint Augustin lui-même, qui semble avoir écrit tout exprès, pour réfuter l'exécrable erreur de Calvin, tout son livre intitulé, *de la Grâce et du libre arbitre*. Or, voici comment le saint docteur indique le but qu'il se propose dès la première page de son livre : « Comme il en est quelques-uns, dit-il, qui défendent la grâce de manière à nier le libre arbitre de l'homme, ou qui, quand on défend la grâce, pensent que l'on nie le libre arbitre, c'est pour cela que je me suis déterminé à en écrire quelque chose… poussé par la charité mutuelle (3). »

(1) Les novateurs ont pris occasion de cette expression pour appeler les catholiques qui enseignent la libre coopération à la grâce, *synergistes*.

(2) *Instit.*, liv. II, c. 3, § 10, édit. d'Amsterd., 1667.

(3) Chap. 1.

Tout le monde enfin voit les absurdités qui découlent de l'hypothèse des novateurs. Cette hypothèse une fois admise en effet, les hommes pourraient impunément s'abandonner à tous les vices, sous prétexte qu'ils sont privés de la grâce qui les pousse au bien. Dès lors la vertu et le mérite cesseraient d'être dignes d'éloges, il n'y aurait plus aucun mobile pour porter l'homme à agir d'une manière pieuse et équitable, et une foule d'autres choses semblables qu'il serait trop long d'énumérer ici. Mais sans nous arrêter à cela, nous combattons plus énergiquement les novateurs en raisonnant comme il suit : La doctrine qui part d'un principe faux est sûrement fausse; or, tel est le principe des novateurs, savoir, que le libre arbitre de la volonté de l'homme s'est perdu et a été anéanti par le péché de notre premier père, comme nousl'avons démontré en son lieu (1). Donc :

Objections.

I. *Obj*. L'efficacité que les Ecritures attribuent à la grâce est telle, qu'elle ôte à l'homme toute liberté active d'indifférence. Il est écrit en effet, au nom de Dieu, Ezéchiel, XXXVI, 26 : « J'enlèverai le cœur de pierre qui est dans votre chair, et je » vous donnerai un cœur de chair..... et je ferai en sorte que » vous marchiez dans mes commandements; » et saint Jean, VI, 44 : « Personne ne peut, dit Jésus-Christ, venir à moi, à » moins que le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire; » et v. 45 : « Quiconque a entendu le Père et appris de lui, vient à moi. » Enfin l'Apôtre dit, Philipp., II, 13 : « C'est Dieu qui opère en » nous le vouloir et le parfaire selon sa volonté. » La grâce de Jésus-Christ ne laisse donc aucune action à l'homme; il est entièrement passif sous son action et sa puissance.

Rép. N. A. Je réponds en général aux preuves que l'on a apportées, 1. *en dist*. Les passages que l'on a cités et les autres passages qui leur ressemblent établissent l'efficacité infaillible de la grâce, par laquelle Dieu obtient de la volonté humaine tout ce qu'il veut, *C.* ils établissent l'infaillibilité de la grâce qui entraîne une nécessité réelle, *N.* Les Ecritures, en effet, supposent partout le contraire, comme le démontrent les preuves que nous avons données, et même, qui plus est, toute

(1) Trait. *de Dieu créat.*, pass. cit. Voy. aussi Bellarm., liv. VI, *de la Grâce et du lib. arb.*, c. 10 et suiv.

l'économie du salut, d'après ces mêmes Ecritures. Mais quel est le pacte en vertu duquel l'efficacité infaillible de la grâce et la liberté humaine se concilient amicalement ensemble; là est le nœud gordien reconnu et avoué depuis longtemps par saint Augustin dans les termes suivants : « La question est là, quand » on traite du libre arbitre de la volonté et de la grâce de » Dieu, il est si difficile de discerner l'un de l'autre, que, » quand on défend le libre arbitre, il semble que l'on nie la » grâce de Dieu, et que, quand on défend la grâce, il semble » que l'on nie le libre arbitre (1). » Les écoles, pour trancher ce nœud, ont inventé divers systèmes dont nous parlerons plus tard. En attendant, il faut tenir l'une et l'autre de ces choses, savoir, et l'effet infaillible de la grâce et la libre coopération de l'homme, ainsi que nous l'enseigne la foi, bien que, à cause de la faiblesse de notre raison, nous ne puissions pas pénétrer le nœud qui unit ces deux choses. Quant aux passages de l'Ecriture que l'on nous objecte, qu'ils laissent intacte cette vérité, ce qui le prouve, c'est qu'ils n'exposent seulement que l'effet de la grâce, sans dire comment elle obtient l'assentiment de l'homme; que d'autre part ils déclarent que cet assentiment est pleinement libre. Ceci posé, nous allons expliquer chacun de ces textes en particulier.

Les paroles d'Ezéchiel signifient la puissance de la grâce, par laquelle les cœurs des pécheurs inclinent à leur conversion, *C*. une puissance ou force qui imprime une nécessité, *N*. Autrement Dieu ne se serait pas servi de cette locution : « Et » je ferai que vous marchiez dans mes préceptes; » c'est-à-dire : « Je ferai en sorte qu'ils marchent dans mes préceptes, » comme il est expressément dit dans le passage parallèle, XI, 19, par le nouvel Esprit qu'il leur promet. Et cette explication ne reçoit aucune atteinte de la métaphore renfermée dans ces mots, *cœur de pierre,* dont il se sert pour exprimer un cœur opiniâtre et indocile, qu'il oppose à *un cœur de chair,* savoir, à un cœur qui est disposé à recevoir ses enseignements (2); car il faut tenir compte, pour ce qui est de l'usage des tropes, du caractère de la langue hébraïque (3).

Le Père attire vers le Fils en conformité de la liberté de la

(1) Lib. *de la Grâce de Jésus-Christ,* c. 47.

(2) Voy. Rosenmuller, sur ce pass.

(3) Voy. Bellarm., liv. VI, *de la Grâce et du lib. arb.,* c. 15, n. 3, 4, 5.

volonté, *C.* en détruisant la liberté, *N.* « Voyez, dit saint Augustin, comment le Père attire : il délecte en instruisant, il n'impose pas de nécessité (1). » De même aussi, quiconque a entendu le Père et appris de lui, vient à Jésus-Christ en coopérant librement à la grâce, *C.* sous le poids de la nécessité, *N.*

Dieu enfin produit en nous le vouloir en nous excitant et en nous aidant, afin que nous voulions librement, *C.* en produisant en nous et sans nous le vouloir, *N.* « Car ce n'est pas » parce qu'il a dit (l'Apôtre) : Car c'est Dieu qui opère en » nous le vouloir et le faire, qu'il faut penser qu'il nous a enlevé notre libre arbitre. Car s'il en était ainsi, il n'eût pas » dit plus haut : Faites votre salut avec crainte et tremblement. » C'est encore ainsi que saint Augustin explique ce passage (2).

Inst. Les Ecritures disent en divers endroits, des pécheurs, qu'ils sont morts et enterrés; ils ne font donc rien, puisque c'est la grâce de Jésus-Christ qui les rappelle à la vie.

Rép. N. Conséq. Car, bien que les pécheurs soient bien réellement morts dans l'ordre de la vie spirituelle, ils jouissent cependant de la vie naturelle; par conséquent, lorsque la grâce prévenante les excite, ils deviennent capables de donner leur assentiment s'ils veulent obtempérer à cette grâce (3).

II. *Obj.* Le but unique de saint Augustin, c'est d'exalter la puissance inévitable de la grâce contre les pélagiens et les semi-pélagiens. 1. Il dit en effet, dans le liv. *de la Grâce du Christ :* « Dieu enseigne (par la grâce) de façon que ce que » chacun a appris, non-seulement il le voit en le connaissant, » mais que même en le voulant il le désire, et qu'en le faisant » il le parfait (4). » 2. Et dans le liv. *de la Correct. et de la grâce,* il écrit : « La faiblesse de la volonté humaine a reçu un » tel secours, que la grâce divine la fait inévitablement et *invinciblement* agir (5). » 3. Il dit encore, ibid. : « Il est » indubitable que les volontés humaines ne peuvent pas » résister... à la volonté de Dieu (6). » Et il en donne la

(1) *Traité* 26, *sur saint Jean,* n. 7. Voy. aussi ibid., n. 4, 5, 6.
(2) Liv. *de la Grâce et du lib. arb.,* c. 9.
(3) Voy. Bellarm., liv. VI, *de la Grâce et du lib. arb.,* c. 15, n. 23, 24.
(4) C. 14.
(5) C. 12, n. 38.
(6) C. 14, n. 45.

raison, 4. ajoutant : « Ayant indubitablement le pouvoir » d'incliner les cœurs des hommes où bon lui semble (1). » Et ce n'est là qu'un échantillon, 5. puisque le but unique du saint docteur est d'établir et d'inculquer cette vérité. Donc :

Rép. N. A. Tant s'en faut, en effet, que saint Augustin établisse cette puissance inévitable de la grâce contre les pélagiens et les semi-pélagiens, qu'il n'existe jamais aucune discussion sur ce point entre le saint docteur et les sectaires. Bien au contraire, comme ses émules le lui imputaient calomnieusement, il fit tous ses efforts pour s'en disculper, comme on le voit clairement et par ce que nous avons dit jusque-là et par ce que nous dirons par la suite. Le but de saint Augustin est donc la certitude infaillible de la prédestination divine. Or, pour atteindre son but, il a recours à deux appuis divers, savoir, à l'omnipotence de Dieu et à sa science. A l'omnipotence, en tant qu'elle dispose de plusieurs grâces, de sorte que si l'homme résiste à l'une, il lui accorde l'autre; à la science, en tant qu'il l'accorde à l'homme qu'il prévoit devoir y correspondre librement. C'est pourquoi le saint docteur unit toujours ces deux choses-là, *V. G.* lorsqu'il écrit à Simplicius : « Parce que l'effet de la miséricorde de Dieu ne peut pas être » au pouvoir de l'homme, de sorte qu'il ait vainement pitié de » lui, si l'homme ne veut pas; parce que s'il voulait aussi » avoir pitié d'eux, il pourrait les appeler de manière qu'ils » pussent répondre à son appel, de manière qu'ils fussent » mus, qu'ils comprissent et qu'ils suivissent (2). » Et un peu plus loin : « Dieu n'a pitié de personne en vain, et celui » dont il a pitié, il l'appelle de la façon qu'il sait lui convenir, » de sorte qu'il ne repoussera pas son appel (3). » Le saint docteur, en expliquant la vertu de la grâce, n'a jamais séparé ces attributs, de sorte qu'il écrit dans le dernier de ses ouvrages contre Julien : « A Dieu ne plaise que l'intention de » celui qui peut tout et qui prévoit tout soit empêché par » l'homme (4). » Vainement il aurait eu recours à la prescience de Dieu, si Dieu avait voulu faire violence à la

(1) Ibidem.
(2) Liv. I, quest. 2, n. 13.
(3) Ibid., n. 13.
(4) Ouv. incompl., contre Jul., liv. I, c. 93.

volonté de l'homme; car il lui suffisait d'opposer l'omnipotence seule.

Ensuite, c'est en vain que nos adversaires confondent l'*omnipotence* avec *la grâce de Dieu*. Car, en tant que créée et finie, la grâce peut ne pas produire son effet; mais il n'en est pas ainsi de la toute-puissance de Dieu, à laquelle la volonté créée ne peut certes pas résister. On voit par là quelle est la réponse à faire à chacun des passages objectés comme à ceux qui leur ressemblent. Néanmoins, pour y appliquer ces principes, nous poursuivons :

Rép. 1. *D*. Tel est l'enseignement de Dieu pour que l'homme voie, désire et perfectionne *librement, C. nécessairement, N.*

Rép. 2. *D*. « De sorte que la faiblesse humaine fut poussée » (*ageretur*), c'est-à-dire fut fortifiée contre la concupiscence » et les calamités de la vie présente, *C*. qu'elle fut inévita- » blement (*indeclinabiliter*), invinciblement (*insuperabiliter*) » poussée à agir (1). » Tel est le sens que comporte le contexte. Ces expressions ne tombent pas en effet sur la volonté humaine, mais bien sur la concupiscence et les adversités de cette vie, qui ne peuvent pas triompher de la volonté aidée et fortifiée par la grâce de Dieu, si elle est fermement résolue d'y obtempérer. Il ajoute en effet, après les paroles citées : « Et

(1) Le sens réel de ce passage a été l'objet de vives discussions. Car les uns prétendent qu'il faut lire *insuperabiliter,* et les autres *inseparabiliter*. Les éditeurs bénédictins lisent *insuperabiliter,* sans faire observer, comme ils ont soin de le faire pour d'autres textes, qu'il est un grand nombre de manuscrits qui portent une leçon contraire. Les éditeurs de Louvain suivirent avant eux la même leçon dans l'édit. d'Anvers, sortie des presses *Plantinania*, 1576. Enfin Jean Leclerc retint cette leçon dans la nouv. édit. de la *recension* des Bénédictins, qu'il publia sous le pseudonyme du lieu, 1700, puisqu'elle fut imprimée aux frais de la société d'Anvers, et qu'il est démontré que cette édition fut falsifiée par les hérétiques d'Amsterdam. Voy. *Act. des SS. Bolland.*, 28 août, où cette fraude est dévoilée. Les hérétiques mêmes improuvent cette édition, car les expressions y sont parfois changées, et même il est des périodes qui sont supprimées. Je fais observer cela pour que ceux qui sont sans défiance ne s'y laissent pas prendre. Au reste, plusieurs manuscrits portent l'une et l'autre leçon. On trouve le mot *insuperabiliter,* entre autres, dans le Ms. de saint Marc, 662, I, XI; Ms. 5 Medic. plut. 12, 5, 15; Ms. 8 et 21 Medic. Fesul. siècl. XV. Le mot *inseparalibiter,* se trouve Ms. saint Marc, 642, 5, XIII; de même 668, 5, X. On lit aussi dans les excellentes notes du Ms. saint Marc, 661, ann. 1429, *inseparabiliter adjuvetur*. Mais quelle que soit la leçon que l'on adopte, il n'y a pas d'inconvénient; car le sens catholique que nous avons exposé revient au même. On voit par là l'intention perfide de Leclerc dans l'édit. cit. Quand il ajoute en marge à ces paroles de saint Augustin : « La grâce qui vient en aide à la volonté la fait agir (*indecli- » nabiliter* et *insuperabiliter*). » Voy. toutefois Scipion Maffei, *Hist. théolog. de la grâce,* liv. XII, c. 7, § 2, édit. cit., p. 200.

» par conséquent, bien que faible (la volonté), elle ne faillira » pourtant pas, non plus qu'elle ne sera vaincue par l'adver» sité (1). »

Rép. 3. *D.* On ne peut résister à la volonté de Dieu, *C.* à la grâce de Dieu, d'après ce que nous avons dit, *N.*

Rép. 4. *D.* Lorsqu'il appelle, comme il sait qu'il lui convient, pour que celui qu'il appelle ne refuse, *C.* en lui faisant violence, *N.*

Rép. 5. Je nie que la pensée de saint Augustin ait jamais été telle, lui qui a repoussé *ex professo* cette erreur et qui l'a si souvent réfutée. « Annihilons-nous donc, dit-il, le libre » arbitre par la grâce? A Dieu ne plaise; nous ne faisons » que mieux l'établir (2). »

PROPOSITION II.

La grâce efficace ne consiste pas dans la délectation céleste indélibérée, supérieure et victorieuse relativement à la concupiscence inférieure opposée, poussant nécessairement la volonté à donner son assentiment.

Cette proposition est de foi contre Jansénius, dont les cinq propositions, que nous rapporterons, ont été *condamnées comme hérétiques* par les pontifes romains dont l'Eglise universelle a reçu et approuvé le jugement (3); c'est aussi ce que prouve le canon du concile de Trente relaté plus haut, et qui frappe d'anathème ceux qui disent que la grâce détruit le libre arbitre (4).

(1) Voy. Tricassin., *de l'Arbit. indiff. de l'homme tombé,* part. I, sect. 2, et part. III, sect. 3, § 1, où il expose admirablement cet argument.

(2) Liv. *de l'Esprit et de la lettre,* c. 30. Voy. Tricassin., ouv. cit., toute la IIe part., où il apporte quatre-vingts preuves tirées de saint Augustin, d'après lesquelles il établit que le saint docteur a toujours enseigné que la volonté de l'homme est libre d'une liberté indifférente sous l'influence de la grâce; comme aussi la IIIe part., où il réfute toutes les objections de Calvin et de Jansénius. Voy. en outre Maffei, ouv. cit., liv. XIV.

(3) Voy. Tournely, *Traité de la grâce,* part. I, quest. 3, *de Jansénius,* où il expose au long l'histoire de Jansénius et de sa condamnation. Voyez aussi Deschamps, ouv. cit., *Préface.*

(4) C'est vainement que les jansénistes cherchent à se soustraire à l'anathème fulminé par le concile de Trente, sous prétexte que Jansénius lui-même confesse qu'il défend le libre arbitre sous la grâce, parce que la coaction seule lui est opposée et non la nécessité. C'est vainement, dis-je, car Calvin a avoué de lui-même, et à plusieurs reprises, qu'il n'admettait de libre arbitre que celui qui est exempt de la coaction, qui seule est opposée à la liberté véritable. Il me serait facile de citer plusieurs passages des écrits de Calvin

Jansénius expose sa théorie, soit ailleurs, soit liv. VIII, *de la Grâce du Sauveur,* surtout dans le chap. 3, qu'il intitule comme il suit : « Le secours de Jésus-Christ détermine et pré- » détermine la volonté, même physiquement, pour qu'elle » veuille et qu'elle veuille plus ardemment, et que de ce chef » cela arrive. » Or, il s'efforce de démontrer, ibid., que cela arrive par la délectation : « Elle fait, dit-il, qu'il est nécessaire

attestant cela; mais pour ne pas être trop long, je me contenterai de citer le suivant, qui se trouve, Instit., liv. II, c. 3, § 5 : « Or, quand je dis que la » volonté qui a abdiqué la liberté est nécessairement portée et entraînée au » mal, il est vraiment étrange que ce langage paraisse extraordinaire à cer- » taines personnes, car il ne contient rien d'étrange, et il est conforme à » celui des saints. Il ne blesse que ceux qui ne savent pas distinguer la né- » cessité de la coaction. Mais quelqu'un vient-il à leur demander : Dieu est-il » nécessairement bon, oui ou non? Le démon est-il nécessairement mauvais, » oui ou non?... Donc s'il n'entrave pas la volonté de Dieu en agissant bien, » il est nécessaire qu'il agisse bien; si le démon, qui ne peut que mal agir, » pèche pourtant volontairement, qui oserait dire que l'homme pèche moins » volontairement, s'il est dans la nécessité de pécher? » Mais il m'est impossible de ne pas citer un autre passage de cet hérésiarque, tiré du liv. II, *du Libre arbit., cont. Pighius,* éd. 3, Genève, p. 153, où il dit : « Si à la coaction » on oppose la liberté, je reconnais le libre arbitre et j'en suis le défenseur » constant, et je tiens pour hérétique quiconque pense autrement. Si, dis-je, » on entend le libre arbitre dans ce sens qu'il n'est ni forcé ni contraint par » aucun mouvement extérieur, mais qu'il agit spontanément, je n'ai plus que » faire à m'y arrêter. » Telle était aussi la croyance de Luther, qui s'exprime comme il suit dans son livre *du Serf arbitre,* p. 468 : « Il s'ensuit que nous » agissons nécessairement, non pas d'une nécessité de coaction; c'est-à-dire, » lorsque l'homme suit l'impulsion de l'Esprit de Dieu, il n'est pas violenté, » semblable à un captif soumis au joug, faisant le mal malgré lui, mais il le » fait spontanément et volontiers. Et nous donnons à cela le nom de volonté » immuable, parce que la volonté ne peut pas se changer et prendre une » autre détermination. D'un autre côté, si Dieu agit en nous, la volonté est » changée, l'Esprit de Dieu l'entraîne sans contrainte, et dès lors elle ne fait » que ce qui lui plaît, ce vers quoi elle est portée, non pas par coaction, » mais bien selon sa nature; et si elle était contrainte, il n'y aurait plus de » volonté, car la coaction est plutôt, si je puis ainsi m'exprimer, la non vo- » lonté. » Deschamps en cite une foule d'autres preuves, comme on peut le voir, ouv. cit., liv. I, diss. 2, c. 2, et liv. II, diss. 3, c. 1 et suiv. Et comme le concile de Trente a condamné cette doctrine comme hérétique, il est évident que la doctrine de Jansénius est hérétique, et que les pontifes romains l'ont justement taxée de telle! Néanmoins, bien que Jansénius ait eu recours à toute espèce de subterfuges pour se distinguer de Calvin, il ne s'y fiait guère, et il insinue assez clairement que Calvin ne se sépare pas de la doctrine de saint Augustin, qu'il prétend suivre lui-même; voici en effet ce qu'il écrit, liv. VIII, *de la Grâce du Sauveur,* c. 21, p. 570, col. 2 : « Si Calvin pense sur » ce point comme saint Augustin et les anciens Pères, il ne faut pas s'indigner » contre saint Augustin à cause de Calvin, mais bien plutôt féliciter Calvin » à cause de saint Augustin. » Et ibid., p. 255 : « Arrière, dit-il, cette plainte » envieuse qui vient de ce que l'opinion de saint Augustin paraît être favo- » rable à Calvin et à Luther. Car si c'est l'erreur de saint Augustin, on ne » peut pas la leur attribuer. »

» que l'esprit suive cela et qu'il agisse d'après ce qui l'aura le » plus délecté (1). » Et il tire tout son système du principe posé précédemment par lui, relatif à la liberté d'indifférence que l'homme a perdue par le péché, comme on le voit par ce qu'il a écrit, liv. III et IV, *de l'Etat de la nature tombée;* d'où il résulte que la volonté ne peut être mue, non plus qu'elle ne peut fléchir vers le bien ou le mal, qu'autant qu'elle est nécessairement poussée par l'une ou l'autre délectation céleste ou terrestre.

Mais nous avons d'abord démontré qu'il ne faut nullement attribuer l'efficacité de la grâce à cette prédétermination physique qui pousse nécessairement la volonté humaine par la délectation céleste, supérieure à la délectation opposée ou à la concupiscence, et qui, par conséquent, est nécessairement victorieuse relativement. La grâce efficace ne ruine pas le libre arbitre, comme le prouve ce que nous avons dit dans la proposition précédente, et le libre arbitre ne consiste pas dans la seule immensité de coaction, mais il consiste, en outre, dans l'exemption de toute espèce de nécessité ou dans la liberté d'indifférence, comme on le voit soit par ce que nous avons dit ailleurs sur ce sujet (2), soit d'après la troisième proposition de Jansénius, qui a été proscrite comme hérétique : « Pour » mériter et pour démériter, etc. » Donc il ne faut pas faire découler l'efficacité de la grâce de cette prédétermination physique qui imprime une nécessité à la volonté par la délectation relativement victorieuse selon certains degrés, et qui détruit la liberté d'indifférence.

De plus, il est impossible d'établir cela d'après un principe qui est faux, hérétique et contraire au reste de la doctrine du même auteur. Or, tel est le principe de Jansénius concernant la délectation relativement victorieuse.

1. Il est faux. La délectation n'est pas, en effet, le seul moyen qui retire, au moins immédiatement, l'homme de la fange du vice, et qui le porte à se convertir et à se sauver, comme Jansénius le pose en principe et le donne pour certain, puisqu'il est plusieurs autres moyens qui lui donnent la facilité de s'arracher à cette fange et qui le portent au bien, ainsi que nous l'apprennent les Ecritures. On lit en effet,

(1) Ibid., p. 346.

(2) *De Dieu créat.*, pass. cit.

Eccl., I, 17 : « La crainte du Seigneur chasse le péché ; » et dans Jérémie, XXXII, 40 : « J'imprimerai ma crainte dans » leurs cœurs, pour qu'ils ne s'éloignent pas de moi. » Enfin Jésus-Christ lui-même dit, Matth., X, 28 : « Ne craignez pas » ceux qui tuent le corps, mais qui ne peuvent pas tuer l'âme; » craignez plutôt celui qui peut perdre à la fois l'âme et le » corps en les précipitant dans l'enfer. »

Saint Prosper énumère admirablement, après saint Augustin, son maître, les diverses raisons par lesquelles la grâce nous porte à la sainteté, disant : « La crainte attire, car la » crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. La » joie attire, parce que je me suis réjoui dans les choses qui » m'ont été dites. Le désir attire, parce que mon âme convoite » et cède sous le poids de son désir à l'entrée des tabernacles » du Seigneur. Les délectations attirent; que vos entretiens » sont pleins de charmes pour moi; ils sont plus suaves que le » rayon de miel ne l'est à ma bouche ! Et qui saurait voir et » dire par quelles affections la visite de Dieu conduit l'esprit » humain, lui fait suivre ce qu'il fuyait, lui fait aimer ce qu'il » haïssait, lui fait avoir faim de ce qui lui répugnait, et par un » changement merveilleux et subit, fait qu'il voit ce qui était » caché pour lui, que ce qui lui était un fardeau lui devient » léger, que ce qui lui était amer lui devient agréable, que ce » qui était obscur pour lui devient clair? Toutes ces choses-là, » c'est un seul et même Esprit qui les opère, accordant à » chacun ce qui lui plaît (1). »

Mais comme Jansénius s'appuie surtout de l'autorité de saint Augustin, nous allons lui opposer des preuves irréfragables tirées du même saint docteur. En effet, liv. II, *de la Rémission des péch. et des mérit.*, il dit : « L'homme porte justement le » poids, non-seulement des péchés qui proviennent des attraits » de la délectation, mais encore de ceux qu'il commet pour » s'épargner quelque tristesse, quelque douleur, ou même » pour éviter la mort (2). » Mais nous lui opposerons le passage dans lequel ce saint dit de lui-même qu'il n'a pas toujours

(1) Liv. cont. Collat., c. 7, parmi les œuv. saint August., t. X. On peut voir plusieurs autres choses relatives à cela dans Fontaine, ouvr. cit., sur la prop. 49 de Quesnel, où il démontre, par l'Ecriture et les Pères, que l'homme agit sous l'impression de divers motifs extérieurs à la charité et à la délectation lorsqu'il fait le bien ; comme aussi sur la prop. 44.

(2) C. 10, n. 15.

agi selon la délectation supérieure, qui le prévenait : « Je ne » faisais pas, dit-il, ce qui me plaisait le plus par une affec» tion incomparable (1). » Il est évident, par conséquent, d'après cela, 1. qu'il est faux qu'il faille regarder la délectation comme le seul moyen par lequel Dieu nous arrache au péché; 2. qu'il est faux que saint Augustin, par ce célèbre adage : « Nous agissons nécessairement d'après ce qui nous plaît le » plus, » ait entendu la délectation antécédente et indélibérée; 3. qu'en conséquence, comme nous le voyons par les Ecritures et saint Augustin lui-même, le principe du système de Jansénius est faux.

2. Il est en outre hérétique. Il faut, en effet, regarder comme hérétique le principe d'où découlent évidemment des conséquences hérétiques et qui les contient réellement; or, tel est le principe de Jansénius. Le système de la délectation nécessairement et relativement victorieuse de Jansénius une fois posé, il s'ensuit :

1. Il est impossible aux hommes justes, malgré qu'ils le veuillent et qu'ils s'efforcent de le faire, avec les seules forces qu'ils ont présentement, d'observer certains préceptes; ils manquent aussi de la grâce, qui leur en rend l'observation possible. Savoir, lorsque, dans l'homme juste, la petite grâce ou la délectation céleste inférieure est en opposition avec la délectation terrestre, il est nécessairement entraîné au péché.

2. On ne résiste jamais, dans l'état de nature tombée, à la grâce intérieure. Car la délectation céleste, d'après Jansénius, produit toujours l'effet pour lequel elle est donnée, soit qu'elle soit supérieure en degrés, soit qu'elle soit inférieure à la délectation opposée. Car si elle est supérieure, elle vainc nécessairement la délectation terrestre; si elle est inférieure, elle produit nécessairement les mouvements indélibérés pour lesquels elle est conférée. Mais cette seconde proposition a aussi été déclarée *hérétique* et condamnée comme telle.

3. Il s'ensuit : L'homme, dans l'état de nature tombée, n'a pas besoin, pour mériter et pour démériter, de la liberté de nécessité, il lui suffit de la liberté de coaction; et parfois l'homme mérite dans les choses qu'il fait nécessairement. C'est pourquoi cette proposition a aussi été déclarée *hérétique* et condamnée en conséquence.

(1) *Confess.*, liv. VIII, c. 8, n. 20.

4. De ce principe découle aussi sa quatrième proposition, qui a été condamnée comme *fausse* et *hérétique*, et qui est conçue en ces termes : « Les semi-pélagiens admettaient la » nécessité de la grâce prévenante intérieure par tous les » actes, même pour le commencement de la foi, et ils étaient » hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle » que la volonté humaine pût lui résister et refuser de lui » obtempérer. »

5. De ce principe découle encore ce que Jansénius a avancé dans sa cinquième proposition, qui a aussi été condamnée comme *hérétique :* « Il est semi-pélagien de dire que Jésus-» Christ a versé son sang et est mort pour tous les hommes, » sans exception. » En effet, Jésus-Christ n'est mort seulement que pour ceux pour lesquels il a obtenu des grâces véritablement suffisantes; mais, dans le système de Jansénius, il n'y a de telles que les grâces victorieuses, dont un grand nombre n'obtiennent pas l'appui (1).

3. Enfin, ce principe absurde est en opposition avec ce que Jansénius lui-même professe ailleurs. Car, d'après ce principe, les grâces relativement victorieuses ne seraient pas intrinsèquement efficaces, elles ne seraient données que eu égard aux degrés de la délectation opposée terrestre, ou de la concupiscence, connus par la science médiane; nos premiers parents n'auraient pas pu pécher dans l'état d'innocence; toutes choses pourtant qui sont contraires à la doctrine qu'il tient lui-même ailleurs; elle s'écarte de son but, et par suite il les poursuit avec énergie dans les molinistes (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. Saint Augustin, *dans son Comment. sur l'ép. aux Galat.,* pose comme un axiôme : « Il est nécessaire que » nous agissions selon ce qui nous délecte le plus (3). » 2. Qu'il faille entendre ce célèbre adage de la délectation antécédente indélibérée, c'est ce que prouve ce qu'il écrit lui-

(1) Voy. Tournely, ouv. cit., part. 1, quest. 3, *Système de la doctrine de Jansénius.*

(2) Voy. ibid., part. II, quest. 9, art. 2, concl. unique, comme aussi Ch. Duplessis d'Argentré, Questions théologiques diverses, Paris, 1712, opusc. 1, de la Volonté nécessaire et de l'impuissance morale de bien faire. Discussion sérieuse contre Nicole.

(3) N. 49.

même, dans le liv. II, Mérit. et rémiss. des péch., où il dit : « Les hommes ne veulent pas faire ce qui est juste, soit parce » qu'ils en ignorent la justice, soit parce que cela ne les délecte » pas. Nous voulons avec d'autant plus d'ardeur une chose, » que nous savons d'une manière plus certaine qu'elle est » bonne et qu'elle nous délecte davantage (1). » 3. C'est ce qui découle de la définition même de la grâce actuelle, que ce saint Père donne si souvent, lorsqu'il l'appelle « l'inspiration » de la délectation, de l'amour, de la charité, etc., ou la dé- » lectation victorieuse (2). » 4. Or, on ne peut entendre toutes ces choses-là que de la délectation antécédente indélibérée. Car, qu'indique ce mot délectation, si ce n'est l'amour indélibéré et antécédent? 5. L'amour indélibéré n'est pas, en effet, la délectation, mais bien le fruit de la délectation préalable. Aussi, toutes les fois que saint Augustin nomme la délectation supérieure, il parle de la délectation préalable et de l'amour indélibéré. 6. Mais il n'est pas besoin d'argumenter, puisqu'il exprime assez ouvertement sa pensée, lorsqu'il écrit (*liv. Lett. et esprit*) : « Qu'il ait recours par la foi à la miséricorde de » Dieu, pour qu'il lui donne ce qu'il ordonne, et que, par une » douceur inspirée de la grâce qui lui vient de l'Esprit-Saint, » il trouve plus de charme dans ce qu'il lui prescrit que ne lui » en procure ce qu'il lui défend (3). 7. Il est donc vrai de dire que le système de la délectation victorieuse nécessairement et par degrés est le système réel de saint Augustin, qu'il l'inculque continuellement, et que Jansénius, qui l'a plus clairement formulé, le lui a emprunté.

Rép. 1. *D.* Ce qui nous délecte davantage en vertu d'une délectation délibérée et élective ou conséquente, *C.* d'une délectation indélibérée et prévenant l'assentiment de la volonté, et qui fait que nous agissons nécessairement d'après elle, *N.* C'est pourquoi le sens de cet adage est celui-ci : Il est nécessaire que nous agissions d'après ce que nous aimons le plus, ou d'après ce qui nous sourit davantage; de sorte qu'il n'y a qu'une nécessité conséquente. Voici comment le saint docteur expose sa pensée un peu plus loin que les paroles citées : « Il » est évident, dit-il, que nous vivons d'après ce à quoi nous

(1) Chap. 18.

(2) Ibid., liv. IV, à Bonif., c. 5, n. 11; Mérit. et rémiss. des péchés, liv. II, c. 19, n. 32 et 33, etc.

(3) Chap. 29, n. 51.

» nous sommes attachés; mais, nous nous attacherons à ce » que nous aurons aimé. C'est pourquoi, s'il existe deux » choses opposées, le précepte de la justice et la coutume de » la chair ou l'inclination charnelle, et que l'on aime l'un et » l'autre, nous nous attacherons à ce que nous aurons le plus » aimé..... mais que la paix du Christ soit victorieuse dans » nos cœurs (1). »

Mais pour ne laisser subsister aucune ambiguïté dans les termes, ce dont abusent souvent nos adversaires, en expliquant la pensée de saint Augustin, nous ferons observer que le saint docteur distingue deux espèces de délectation : l'une *objective* ou inhérente à l'objet même, qui, soit par sa beauté, soit par sa suavité et ses autres attraits, attire nécessairement à lui l'esprit ou le sentiment; et cette délectation n'est pas soumise à l'empire de la raison, et elle ne la détermine pas à agir malgré elle; l'autre délectation est *subjective,* et elle dépend de la détermination du libre arbitre ou de la volonté, et par conséquent elle est entièrement libre, et on l'appelle élective ou conséquente. La délectation objective convient tout aussi bien à la grâce qu'à la concupiscence, qui presse l'âme antécédemment, indélibérément, et même, qui plus est, nécessairement; car l'âme ne peut pas ne pas sentir ce qu'elle éprouve, non plus qu'elle ne peut pas ne pas être attirée ou chatouillée par ce que les objets ont de doux ou de suave. Quant à la délectation subjective, comme elle est soumise à l'empire de l'esprit et qu'elle en dépend, de sorte que de deux délectations objectives qui lui sont offertes et qui l'attirent l'une d'un côté, l'autre de l'autre, après avoir pesé les motifs et les autres raisons qui peuvent le déterminer, il suit l'une plutôt que l'autre, il choisit et embrasse l'une préférablement à l'autre, il se délecte de l'une plutôt que de l'autre (2). Et comme saint

(1) Expl. ép. Gal., n. 54.

(2) Nous allons confirmer tout cela par ce que le saint docteur dit, serm. 17, sur les paroles de l'Apôtre, où il traite fort au long, et *ex professo,* cette matière; il commence à en parler en ces termes, c. 2 : « Parmi toutes les » choses qui vous délectent, que la justice vous délecte davantage (voici la » double délectation, la délectation objective et subjective); non pas que les » autres choses ne vous délectent pas (objectivement); mais qu'elle (la justice) » vous délecte plus (la délectation subjective qui dépend du choix). Il est, en » effet, certaines choses qui délectent naturellement (c'est-à-dire non libre- » ment, mais nécessairement) notre faiblesse, comme le boire et le manger » délectent ceux qui ont soif et faim; comme la lumière qui nous vient du ciel » nous délecte... comme une voix harmonieuse, un beau chant, une odeur

Augustin parle en divers endroits de l'une et de l'autre de ces délectations, ceux qui abusent de son autorité les mêlent et les confondent, au point qu'ils paraissent tirer de saint Augustin leur doctrine absurde, et ils ne rougissent pas de la lui imputer. Au reste, toutes les fois que le saint docteur parle de la grâce ou de la concupiscence, il fait aussi intervenir la délectation objective, pendant que, toutes les fois qu'il parle de l'assentiment de l'esprit et des effets de la grâce et de la concupiscence, il parle aussi de la délectation délibérée, conséquente et libre ou subjective. Ceci posé, nous allons répondre à chaque objection en particulier.

Rép. 2. *N.* Quant à la preuve, *D.* le saint docteur parle, dans le pass. cit., de la délectation subjective et conséqente comparativement à la délectation objective et antécédente, *C.* il parle de la seule délectation antécédente, *N.* La réponse est claire, d'après ce que nous venons de dire.

Quant aux 3, 4, 5 et 6, *D.* Parlant de la délectation objec-

» suave, et tout ce qui appartient à quelque volupté de la chair, délecte notre » tact. Et de toutes ces choses qui délectent les sens de notre corps, il en est » quelques-unes qui sont permises. Ces magnifiques spectacles de la nature, » comme je l'ai dit, délectent nos yeux, mais les spectacles des théâtres les » délectent aussi. Ces choses sont licites, les autres ne le sont pas. Un cantique » chanté harmonieusement délecte l'ouïe, les chants des histrions la délectent » aussi. Le premier la délecte licitement, et les seconds la délectent illicitement. » L'odeur des fleurs et des parfums délectent l'odorat, et ce sont des créatures » de Dieu; l'encens que l'on brûle sur les autels des faux dieux le délectent » aussi. Celui-ci le délecte licitement, et celui-là illicitement... Vous voyez donc, » nos très-chers frères, qu'il y a dans les sens de notre corps des délectations » licites et des délectations illicites. La justice délecte de telle sorte qu'elle » vainc les délectations illicites; et faites passer la justice avant la délectation » dont vous jouissez légitimement. » Il dépend donc, dans la pensée du saint docteur, de notre choix ou de notre option, que nous nous délections dans un objet plutôt que dans un autre; ce qui serait faux s'il parlait de la délectation antécédente et qui entraîne nécessairement notre assentiment. Ceci ressort plus formellement encore de plusieurs exemples qu'il ajoute lui-même, ibid., c. 3, pour exposer cela, savoir, de la foi et de la chair du serviteur difforme et fidèle, et du serviteur infidèle, de l'or et de la justice, etc. Or, que saint Augustin parle de la délectation subjective, délibérée, conséquente, et qui dépend du choix, dans le célèbre adage dont Jansénius abuse tant : « Il est « nécessaire que nous agissions d'après ce qui nous délecte le plus, » le texte tout entier, qui est conçu comme il suit, le prouve : « Nous opérons nécessai- » rement d'après ce qui nous délecte le plus, comme, par exemple, lorsque » nous voyons une belle femme, et qu'elle nous pousse à la délectation de » la fornication; mais si la beauté intime et réelle de la chasteté nous délecte » davantage, nous vivons et nous agissons d'après elle, par la grâce qui est » dans la foi de Jésus-Christ. » Il s'agit donc d'une action extérieure, et il nous enseigne que nous agissons extérieurement, selon ce que nous aimons plus par le choix délibéré de notre volonté.

tive relativement à la délectation subjective, *C.* autrement, *N.* La réponse est ici la même. Car l'équivoque, ou plutôt la supercherie de nos adversaires, une fois découverte, toutes ces difficultés tombent d'elles-mêmes.

Rép. 7. *N.* Car il y a, entre la pensée de saint Augustin et la pensée ou le sentiment de Jansénius, toute la distance des ténèbres à la lumière, ou de la terre au ciel, comme le prouve la remarque que nous avons faite plus haut, et qui seule suffit à expliquer toutes les autres objections que l'on tire soit de saint Augustin, soit même de la raison; il nous est donc par conséquent inutile de nous y arrêter plus longtemps (1).

ARTICLE II.

Systèmes des théologiens sur l'efficacité de la grâce.

Tous les catholiques admettent, contre les novateurs et les jansénistes, que l'homme est libre sous l'impulsion de la grâce prévenante et qu'il y coopère librement, ainsi que l'a défini le concile de Trente.

Ils ne sont en désaccord que lorsqu'ils veulent concilier l'infaillible efficacité de la grâce avec la coopération libre de la volonté humaine, de telle sorte que l'homme que la grâce prévient peut toujours, s'il le veut, lui résister ou y obtempérer. Or, l'on a imaginé et l'on soutient, dans les écoles catholiques, divers systèmes ou opinions pour concilier ces deux choses. On peut facilement les réduire tous à trois principaux, savoir, celui des thomistes, celui des augustiniens et celui des congruistes. Nous allons les exposer avec toute la clarté possible, de même que les raisons sur lesquelles ils s'appuient, comme celles que l'on fait valoir contre, afin qu'ensuite, ainsi que nous l'avons dit, chacun puisse adopter celui qui lui sourira le plus et qui lui semblera le plus propre à atteindre la fin qu'il se propose, puisque l'Eglise ne s'est prononcée sur aucun d'eux.

(1) Voy. Tricass., Arbit. indiff. de l'homme tombé, part. II, sect. 51; Deschamps, *Hérésie jansénienne,* liv. III, diss. 3, c. 6 et suiv.; Denis Pétau, Interprétation du concile de Trente et de la doctrine de saint Augustin, liv. I; de même, des Délectations céleste et terrestre entraînant infailliblement avec elles, selon leur degré de supériorité, à ce qui délecte davantage, double dissertation, l'une polémique, l'autre scholastique, par Jos. Carpani, S. J., Trésor théol. de Zaccaria, t. V.

§ I. — *Système des thomistes.*

La grâce efficace, dans le sens des thomistes, est celle qui emporte avec elle la prédétermination physique, en vertu de laquelle Dieu détermine tellement la volonté à faire un acte avant qu'elle choisisse, qu'il répugne qu'elle ne veuille pas ce vers quoi elle est poussée, puisque cette prédétermination renferme l'acte même de la volition et qu'elle l'accomplit ou le produit. Dès que l'homme est muni de cette prédétermination, non-seulement il agit toujours et infailliblement, mais il répugne même qu'il n'agisse pas, comme il répugne qu'il agisse et qu'il opère avec la seule grâce suffisante, qui est privée de cette prédétermination comme condition essentielle et nécessaire pour agir et pour opérer.

On appelle ce mouvement de la grâce *prédétermination,* parce qu'il est antérieur au consentement, *non pas par une priorité de durée ou de temps,* dit Gonet, *mais seulement de nature ou de causalité et de dépendance* (1). On l'appelle *physique, non que la forme en soit naturelle,* poursuit le même auteur, *ou par mode de nature déterminant à un acte* (à Dieu ne plaise), *mais parce qu'elle est efficace par sa propre essence et intrinsèquement, indépendamment de tout consentement créé, ce qui est être physique théologiquement, et non philosophiquement* (2).

C'est pourquoi, d'après ce système, dans toute œuvre salutaire on concoit l'ordre ou le progrès suivant : 1. Il y a collation de la grâce suffisante qui confère le *pouvoir* de vouloir et de faire; 2. la grâce efficace, qui prédétermine physiquement la volonté et lui procure le *vouloir* et le *faire,* puisqu'elle est le mouvement appliquant à l'acte cette puissance que la grâce suffisante lui avait conférée; 3. le consentement et la grâce concomitante.

Mais les théologiens de l'opinion adverse s'insurgent contre cela. Cette prédétermination physique ne ruine-t-elle pas de fond en comble la liberté? Nullement, répondent les thomistes, pourvu que l'on ait recours au sens qu'ils appellent *composé* et *divisé*. Dans le sens composé, c'est-à-dire la grâce

(1) Bouclier de la théologie thomistique, 6e édit., Lyon, 1681, t. I, diss. 9, intit. Concorde de la liberté avec le décret prédéterminant, art. 5, § 1, n. 66.
(2) Ibid., n. 67.

étant présente, ou en supposant la collation de cette grâce, il est impossible que l'homme n'agisse pas, puisque la grâce efficace par la prédétermination physique renferme l'acte lui-même, et il implique que la même chose soit et ne soit pas. Pendant que, dans le sens divisé et absolument parlant, l'homme peut ne pas agir; ainsi, pour celui qui s'asseoit, il répugne qu'il ne s'asseoie pas, pourtant il peut ne pas s'asseoir (1).

Les thomistes font valoir en faveur de leur système tous les passages de l'Ecriture qui recommandent l'efficacité de la grâce, *V. G.* Ezéch., XXXVI : « Je vous donnerai un cœur » de chair, etc.; » Philipp., II : « C'est Dieu qui produit en » nous le vouloir et le faire, etc., » et autres textes semblables cités plus haut.

Ils citent tous les passages des Pères où ceux-ci rapportent à Dieu tout le bien que nous faisons et qui lui est agréable. Ils appuient surtout leur système de l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. De saint Augustin, ils citent les passages où le saint docteur exalte l'efficacité de la grâce, et que nous avons citée dans la seconde objection de la proposition précédente. De saint Thomas, ils citent entre autres celui que le saint docteur a écrit, part. I, quest. 111, art. 2 : « Dieu seul » peut efficacement mouvoir la volonté, pendant que l'ange » et l'homme ne le peuvent que par manière de persuasion. » Or, cette doctrine, disent-ils, serait fausse, dans l'hypothèse d'un mouvement simplement moral, et non propre et physique, puisque l'ange et l'homme peuvent nous mouvoir moralement, non-seulement extérieurement, mais même intérieurement, en nous exhortant, en nous priant, en nous

(1) Voy. Gonet, liv. cit., art. 4, §§ 2 et suiv. Un auteur récent écrit : « Cette » distinction (du sens divisé et du sens composé) est un tant soit peu trop subtile; » mais on la rendrait claire, si je ne me trompe, en la comparant à la volonté » déterminée par Dieu avec la volonté se déterminant elle-même, comme le » pensent nos adversaires. Mais figurons-nous la volonté se déterminant elle-» même, par ses propres forces, efficacement à l'amour; il est certain que, » dans le sens composé, cela ne peut pas se faire sans qu'elle aime; autre-» ment elle serait efficacement déterminée à l'amour, comme on le suppose, » et elle ne le serait pas, car on ne peut pas appeler efficace une détermi-» nation qui n'a pas d'effet; on dira pourtant de cette volonté déterminée de » la sorte, qu'elle est libre, parce qu'elle peut ne pas aimer dans le sens » divisé et absolument. Par réciprocité, dans le sens composé, il ne peut pas » y avoir d'acte contraire avec la grâce efficace; autrement il s'ensuivrait que » la même grâce ne serait pas efficace; elle peut pourtant l'être dans le sens » divisé et absolument, ce qui suffit pour la liberté. »

effrayant et en nous persuadant (1). Enfin, ce qui met la vérité hors de doute, ainsi qu'ils le disent, ce sont les prières mêmes que l'Eglise adresse à Dieu pour qu'il ramène à lui nos volontés revêches (2).

Ceci posé, ils concluent que ce système met parfaitement à nu l'influence de la cause première, savoir, de Dieu, de même que le domaine souverain du Créateur sur toutes ses créatures, qu'il pose en principe et recommande l'humilité, puisqu'il ne reste rien à l'homme en quoi il se glorifie, d'après ce que dit l'Apôtre : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu? » Car, dans ce système, la bonne volonté, la puissance, l'acte, le consentement et l'opération viennent de la grâce seule (3).

Les théologiens de la partie adverse leur répondent : 1. Ce système n'est d'aucun secours pour opérer la conciliation tant désirée de la grâce et de la liberté; que même la simple doctrine de la foi catholique telle que l'expose le concile (4), est bien plus claire, et que ce système ne fait que l'obscurcir. 2. Que ce système leur semble beaucoup trop se rapprocher des opinions des novateurs (5) et des jansénistes, ce qui fait que souvent les novateurs et les jansénistes s'en sont servis, quoiqu'indignement, comme d'un couvert (6). 3. Certes, ajoutent-ils, si on examine de plus près cette prédétermination

(1) Voyez-en encore d'autres dans Did. Alvarez, ouv. *Secours de la grâce,* diss. 91, éd. Rom., p. 608 et suiv.

(2) Dans la secr., 4e dimanche après la Pentecôte.

(3) Voy. entre autres, en faveur de ce sentiment, outre Gonet, pass. cit., Did. Alvarez, ouv. cit., dissert. 83 et suiv., surtout 91; Thomas de Lémos, *Panoplie de la grâce,* t. I, traité 4, *du Sens composé et divisé;* t. III, part. I, traité 4, du Concours de Dieu influant préalablement, tel que l'exprime le nom de prédétermination physique; t. VI, traité 4, du Secours efficace de la grâce. Ces théologiens ont longuement écrit sur ce sujet. Voy. aussi Hist. *de auxiliis,* du P. Serry, vol. in-fol.

(4) Sess. VI, c. 6.

(5) Tel Bellarmin, de la Grâce et du libre arbitre, liv. 1, c. 12, n. 8 et 9. Mais c'est à tort, comme nous le dirons plus bas.

(6) Tel Jansénius, *de la Grâce du Sauveur,* liv. VIII, c. 1 et 2, et quelques autres avec lui. Voy. sur ce point le P. Livinus Meyer, préface du Ier vol. de l'Hist. des controv. *de auxiliis,* art. 4, *Bienveillance des jansénistes en faveur des thomistes dénommés;* et art. 5, *Amitié simulée des jansénistes pour les thomistes. Ils les louent en public, et s'en moquent en particulier et les méprisent.* Et après avoir cité les preuves, il démontre clairement ce qu'il se proposait. Il démontre en outre, après avoir produit les preuves, ibid., art. 2 et 7, que Paschase Quesnel a mis la main à l'Hist. *de auxiliis* du Père Serry pour la revoir et la corriger, et que, du consentement du même P. Serry, il y a glissé beaucoup d'erreurs de son consentement.

physique, il est clair que l'homme ne peut réellement pas absolument ne pas vouloir ou faire et agir autrement que ce à quoi il est prédéterminé, puisque cette prédétermination renferme et produit l'acte même, et, qui plus est, qu'elle produise et fasse le *flexum* de la volonté; de même que, par contre, il est impossible intrinsèquement et essentiellement que l'homme qui en est privé veuille, agisse et opère, de même qu'il est impossible à celui qui n'a pas d'ailes de s'élever dans les airs et de voler. C'en est fait, concluent-ils, de la grâce *véritablement* suffisante; car si on change le nom et si l'on examine la nature et l'essence de la chose, en quoi la grâce suffisante des thomistes privée de la prédétermination physique, ainsi que le demande l'idée même de cette grâce, diffère-t-elle de la petite grâce des jansénistes? 4. De là ils dévoilent tous les inconvénients qui en découlent, savoir, que personne ne peut agir autrement qu'il agit, que les commandements de Dieu sont impossibles pour tous ceux qui ne les gardent pas, et que, quand ils ne les observent pas, c'est parce qu'ils sont privés de la prédétermination physique; car, comme il est impossible et que même elle implique que ceux qui en sont munis n'observent pas ces préceptes, de même elle implique que ceux qui en sont privés les observent; de plus, ils ne peuvent ni la désirer, ni la vouloir, ni l'obtenir, puisque tous ces actes viennent de la prédétermination physique elle-même. Tels sont les désavantages et une foule d'autres qu'ils énumèrent, et que chacun peut facilement se représenter (1).

Ils continuent ensuite d'éliminer tout ce qui peut rehausser et établir ce système. En effet, disent-ils, la distinction subtile du sens composé et du sens simple ne la défend nullement. Car, que signifie ce *in sensu composito*, si ce n'est que la présence de la grâce fait que l'homme ne peut faire que ce à quoi il est prédéterminé? Mais lorsqu'on établit la liberté, on l'établit précisément sans le mouvement de la grâce; qu'importe si, dans le *sens divisé*, savoir, quand la grâce n'est pas présente, que l'homme puisse agir autrement (2)? Bien, pourtant,

(1) Voy. Lessius, de la Grâce efficace, c. 2 et suiv., surtout c. 9; Suarez, de la Grâce divine, part. II, liv. V, chap. 9-24; Tricass., ouv. cit., part. III, sect. 1 et 2, §§ 1 et suiv.; Bastide, dans Meyer, Hist. controv. *de auxiliis*, liv. VI, c. 15.

(2) Voy. Liv. Meyer, diss. cit., Esprit du concile de Trente, c. 8; du Sens composé et divisé de Calvin et des autres, qui se trouve vol. II, Hist. controv.

que le concile de Trente, can. 5, enseigne que l'homme peut repousser la grâce : « Car il peut, dit-il, la repousser. »

C'est donc en vain que les partisans de ce système cherchent à l'appuyer sur l'Ecriture et les Pères, car ces deux autorités en sont bien éloignées. Les Ecritures et les Pères établissent bien l'efficacité infaillible de la grâce, mais nulle part elles ne tirent cette efficacité infaillible de la prédétermination physique; ils l'éliminent même complètement dans tous les passages où ils blâment les pécheurs de s'être opposés à l'action de la grâce de Dieu qui les portait à se convertir, comme le prouvent tous les textes que l'on est dans l'usage de citer pour établir la liberté de l'homme sous l'action de la grâce, et sa libre coopération à cette même grâce contre les hérétiques.

Saint Augustin, en particulier, recourt toujours à la prescience de Dieu pour concilier cette efficacité de la grâce avec son infaillibilité. C'est donc en vain que quelques théologiens commencent par faire l'éloge de la doctrine de saint Augustin, comme le fit autrefois Jansénius, et posent ensuite comme une chose certaine que le même saint Augustin est tout pour eux (1).

Saint Thomas, loin de soutenir ce système, le rejette bien plutôt comme contraire à la liberté humaine. Voici, en effet, comment s'exprime le saint docteur, II p., dist. 28, q. 1, art. 1 : « L'homme ne jouirait pas du libre arbitre s'il ne lui » appartenait pas de se déterminer dans les œuvres qu'il » fait; » et ibid., dist. 25, q. 1, a. 2, à la 3, disant de quelle manière Dieu concourt avec les causes libres, il écrit : « Voici » comment il agit sur le libre arbitre : il lui donne la puis- » sance d'agir de manière que le libre arbitre agisse sans son » action; néanmoins, la détermination de l'action et de la fin » est au pouvoir du libre arbitre, etc., etc. (2). » Mais les

vengée *de auxiliis;* voy. aussi Ch. Duplessis d'Argentré, ouv. qui sera bientôt cité, c. 4, du Sens composé et divisé, et c. 5.

(1) Voy. Liv. Meyer, Diss. sur la pensée de saint Augustin relativement à la grâce physiquement prédéterminante, qui est II, III, ibid.; voy. aussi Tricass., ouv. cit., de l'Arb. indiff., etc., toute la part. II et III; Deschamps, liv. III; Pét., II; de l'Autorité de saint Augustin, c. 1 et suiv.

(2) Voy. Suarez, pass. cit., comme aussi Comment. hist. sur la prédestinat. à la gloire, de Ch. Duplessis d'Argentré, membre et docteur de Sorbonne; de la Prédétermination physique, c. 2; Véritable sentiment de saint Thomas sur la motion de Dieu requise pour l'opération de la nature créée; et c. 3, Remarques sur le livre d'Antoine Massoulié, de la Motion divine et de la liberté créée.

adversaires de ce système répondent à ce texte et autres semblables, que saint Thomas ne parle que de la puissance que Dieu accorde à la nature intellectuelle de s'incliner, et que les anges ne peuvent pas conférer, ou qu'il parle de la coopération divine ou du concours simultané, d'après l'opinion des anciens philosophes (1), comme on le voit par la comparaison de tous les principes ou par l'interprétation de presque tous les anciens scholastiques, surtout des thomistes, jusqu'à Bannezius, c'est des prédéterminations physiques que parle l'auteur (2). C'est ainsi que saint Thomas a été entendu par Cajetan, Conrad, Capriolus, Soncinas et plusieurs autres (3). Voici, sans nous arrêter aux autres, comment Cajetan, sur la I p., q. 19, a. 8, répondant au premier argument de Scot, interprète la proposition qui suit : « La cause seconde se meut ou agit en tant » qu'elle est mue par la cause première ; » cette proposition, dit-il, ne peut pas s'entendre du mouvement préalable propre à l'action de la cause seconde : « Car, dit-il, la cause seconde » ne se meut pas précisément parce qu'elle est mue, mais elle » se meut aussi par sa propre puissance. » De là vient que saint Thomas ne nomme jamais la prédétermination, non plus qu'il n'a fait aucun système particulier sur la grâce (4).

Mais, quand l'Eglise demande à Dieu de *pousser* lui-même vers lui les volontés rebelles, elle lui demande de le faire par les grâces auxquelles il sait que nous coopérons librement, conformément à la foi qu'elle professe elle-même, sur la libre coopération de notre volonté avec sa grâce, de quelque manière que ceci ait lieu (5).

(1) Voy. Fortunat de Brixia, Philosophie de l'esprit, t. II; Métaph., p. III, sect. 3, n. 60 et suiv. De là, Gonet part aussi, pass. cit., des principes philosophiques de la nature de la liberté humaine pour prouver que la liberté se concilie bien avec le décret déterminant. Thomas de Lémos et quelques autres en font autant. On a aussi appliqué ce principe de la philosophie à la théologie en parlant de la grâce efficace. Ceci prouve que cette question est ou a été plutôt philosophique que théologique, car à peine en parle-t-on encore dans la philosophie moderne.

(2) Voy. Hist. congr. *de auxiilis*, P. Liv. Meyer, t. I, liv. II, c. 1.

(3) Lessius, ouv. cit., c. 5, n. 7 et suiv., et c. 8, n. 16 et suiv.

(4) Meyer, ouv. cit., liv. VI, c. 17.

(5) Voy. Deschamps, Hérésie jansénienne, liv. III, c. 7 et suiv., où il répond à l'objection que Calvin et Jansénius tirent des prières. Voy. aussi Daniel, Recueil de divers ouvrages philosophiques et théologiques, Paris, 1724, t. II; Traité théologique touchant l'efficacité de la grâce, surtout IIe part., où l'on répond au livre du P. Serry, intitulé Ecole thomiste vengée. Voy. aussi ibid., Lettre du P. Daniel au R. P. Antonin Cloche, et Réponse au P. Serry, comme

Enfin, il leur semble très-facile de se soustraire aux arguments que l'on vient d'énoncer et qui sont tirés du domaine de Dieu sur les créatures. Parce que, si cette manière d'argumenter avait quelque valeur, il vaudrait beaucoup mieux admettre les opinions des calvinistes et des jansénistes, puisque, dans leur hypothèse, ce domaine en ressort bien plus formellement, et qu'on y élimine les noms mêmes de libre arbitre et d'indifférence; ce qu'aucun homme sage pourtant ne saurait admettre. Au reste, nous devons mettre autant de soin à exalter le domaine de Dieu qu'à défendre la liberté de l'homme, qu'il abrite et qu'il protége, et que l'homme conserve, comme il est de foi, sans cette grâce. Ils affirment aussi que l'humilité qui ne s'appuie pas sur la vérité est fausse, d'autant mieux que les novateurs se sont abrités sous cette humilité pour propager les erreurs sur la grâce. Enfin, les paroles de saint Paul : « Qu'avez-vous, etc., » quel que soit le système catholique que l'on admette, sont très-vraies, puisque tous professent, conformément à la doctrine de l'Eglise, que l'on ne peut ni faire ni concevoir une œuvre salutaire, ni le commencement de cette même œuvre sans le secours de la grâce prévenante et existante.

§ II. — *Système des augustiniens.*

Les augustiniens expliquent l'efficacité de la grâce par la délectation céleste; si cette délectation brille et est ardente, on doit la regarder comme *victorieuse* et *efficace,* pendant que, si elle est moins ardente, on ne doit la regarder que comme *suffisante.* Mais ils ont bien soin de dire qu'ils diffèrent des jansénistes en ce que ces derniers veulent que la grâce victorieuse emporte avec elle la *nécessité,* pendant qu'ils affirment bien, eux, qu'elle a un effet *infaillible,* mais qu'il n'est pas *nécessaire.*

Mais cette délectation agit-elle moralement ou physiquement sur l'homme, et obtient-elle son consentement? Elle agit physiquement, répondent-ils, au moins les moins anciens, s'il s'agit de l'état de nature tombée, et elle agit moralement s'il

les trois autres lettres adressées au même. Voyez aussi Instruction pastorale de Mgr. l'archevêque de Cambrai (Fénelon), Cambrai, 1714, seconde partie, qui explique les principaux ouvrages de saint Augustin sur la grâce, l'abus que les jansénistes en font, et l'opposition de leur doctrine à celle des thomistes. Lettre 12 sur la prémotion des thomistes.

s'agit de l'état de nature intègre; au point que, dans l'état actuel de la nature, ils admettent avec les thomistes la nécessité de la prédétermination physique, pendant qu'ils en rejettent la nécessité avec les congruistes pour l'état de nature intègre.

Ils font, en conséquence, valoir en faveur de la prédétermination physique, pour l'état actuel de l'homme, les mêmes arguments que les thomistes, et font valoir contre, lorsqu'il s'agit de l'état de nature innocente, les mêmes arguments que les congruistes. Ils ajoutent à ces preuves tous les témoignages que Jansénius fait valoir en faveur de sa cause, afin d'établir la délectation victorieuse par laquelle la grâce obtient le consentement de la volonté, en y ajoutant toutefois le correctif que nous avons indiqué. Aussi fait-on valoir contre ce système toutes les raisons que les thomistes et les congruistes font mutuellement valoir les uns contre les autres, de même que les raisons que tous les théologiens apportent contre le système de Jansénius pour le renverser. Il est donc complètement inutile d'énumérer ici les raisons que l'on fait valoir contre ce système (1).

§ III. — *Système des congruistes.*

Les congruistes, rejetant toute espèce de prédétermination physique, n'admettent pas de *grâce efficace par elle-même,* ou qui de sa nature renferme l'acte pour lequel elle est donnée, et qui fasse fléchir la volonté; ce qui fait qu'ils n'admettent aucune différence essentielle, ou, comme ils l'appellent, *d'entité* entre la grâce efficace et la grâce suffisante. C'est pourquoi, dans leur système, toute grâce fournit à l'homme, autant qu'il est en elle, et par sa puissance intrinsèque et propre, *in actu primo,* comme on dit, ou en puissance, la faculté réelle, prochaine et libre d'agir selon les circonstances dans lesquelles il se trouve placé. En conséquence, dès que l'homme la possède, s'il se détermine par le libre arbitre à vouloir et à embrasser le bien, cette grâce devient efficace, puisqu'en coopérant au secours qu'il reçoit, il la réduit *à l'acte second,* ainsi qu'ils l'appellent, ou à l'effet; mais s'il lui résiste et s'il la repousse,

(1) Voy. card. Noris., œuv. édit. Vérone, t. I, *Continens sacra,* et t. II, diss. 5; Calomnie de l'erreur jansénienne effacée, etc.; Belelli, Pensée de saint Augustin sur la manière dont la nature humaine a été réintégrée après sa chute, vol II, in-4, Rome, 1737; Berti, Sciences théologiques, t. II, *de la Grâce,* c. 20 et suiv.

de manière à la rendre inefficace par sa faute, elle demeure suffisante et sans effet.

Or, bien que, dans leur système, l'acte ne soit pas essentiellement renfermé dans la grâce elle-même, mais qu'il soit extrinsèque à cette même grâce, en tant qu'il est le propre de la volonté prévenue et aidée par la grâce, toute grâce n'est pourtant pas égale : l'une est plus forte que l'autre, l'une est plus vivifiante que l'autre. Et toutes les fois que Dieu a arrêté que quelqu'un se convertira absolument, il lui accorde cette grâce, sachant par sa prescience qu'il lui donnera infailliblement et librement son consentement. *Infailliblement,* car autrement la science de Dieu serait en défaut; *librement,* parce que, comme cette connaissance infaillible de l'acte futur suit logiquement, ou est, dans l'ordre de la prévision du libre choix de l'homme, sous telle grâce, cet assentiment n'est soumis à aucune nécessité, si ce n'est une nécessité hypothétique. On voit par là que, d'après ce système, l'efficacité infaillible de la grâce découle de deux choses : elle découle de la vertu *intrinsèque* de la grâce même comme principe actif, et de la science de Dieu comme principe dirigeant.

Par ce moyen, concluent ceux qui souscrivent à cette opinion, on met à l'abri les dogmes de la foi catholique sur la gratuité et la nécessité de la grâce contre les pélagiens et les semi-pélagiens, de même que ceux concernant la liberté de l'homme, sous la motion de la grâce, contre les novateurs et les jansénistes; enfin il existe un accord parfait entre l'efficacité de la grâce et le libre arbitre de l'homme (1).

Que cette doctrine soit conforme aux saintes Ecritures, c'est ce que prouvent tous les passages qui supposent et qui annoncent la libre coopération de l'homme, *V. G.* : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, poursuivant notre sanctification dans la crainte de Dieu, » II Cor., VII, 1. « Convertissez-vous à moi, » Is., XLV, 22; Jérémie, XXXV, 15; Zach., I, 3. « Courez de manière à saisir, » I Cor., IX, 24. « Nous sommes les aides de Dieu, » ibid., III, 9. « Faites votre salut avec crainte et tremblement, » Philipp., II, 12, et une foule d'autres passages semblables. C'est aussi ce que prouvent les textes où il est dit formellement que ce n'est pas par défaut de grâce, mais bien par la méchan-

(1) Voy. Bellarm., liv. I, *de la Grâce et du libre arbitre,* c. 12.

ceté de l'homme que les secours de Dieu ne sont pas efficaces, *V. G.* Is., V, 4 : « Qu'ai-je dû faire de plus à ma vigne que » je n'aie point fait? Est-ce que je lui ai fait tort en attendant » qu'elle me donnât de bons raisins, et elle m'en a donné de » mauvais? » Matth., XXII, 37 : « Combien de fois ai-je » voulu réunir tes enfants comme une poule réunit ses pous- » sins sous ses ailes, et tu n'as pas voulu? » et autres semblables. Mais à quoi bon ces choses-là, s'il fallait pour agir quelque autre chose qui ne fût point au pouvoir de l'homme, tel que le secours prédéterminant? Qu'adviendrait-il si Dieu avait décrété de ne pas le donner, comme il ne l'a pas donné à tous? Mais ils s'appuient surtout sur ce qui se lit, Matth., XI, 21 : « Malheur à toi, Corozaïn, malheur à toi, Bethsaïde, » parce que si Tyr et Sidon avaient vu ce que tu as vu et ce » que nous avons opéré dans ton enceinte, ils auraient autre- » fois fait pénitence sous le cilice et dans la cendre. » Il est évident, d'après cela, que la grâce qui n'a point été efficace pour les habitants de Corozaïn et de Bethsaïde, l'aurait été pour ceux de Tyr et de Sidon; autrement Jésus-Christ leur aurait reproché à tort, et même injustement, de ne pas avoir fait ce qu'il n'était pas en leur pouvoir de faire.

Tel est aussi, poursuivent-ils, l'enseignement de saint Augustin, qui repousse la motion physique prédéterminante, ainsi que nous l'avons vu, et qui unit toujours la toute-puissance et la science de Dieu pour faire concorder, dans celui qui doit absolument se convertir, d'après un décret de Dieu, l'efficacité ou l'effet infaillible de la grâce avec la liberté. Aussi est-il dans l'usage de dire, *vocation congrue,* lorsqu'il parle de cette grâce (1). Et enfin il dit expressément qu'avec la grâce l'un se convertit, pendant que l'autre ne se convertit pas à défaut de volonté. « Esaü ne voulut pas, dit-il, et il ne courut pas; mais » s'il avait voulu, il aurait couru, et il serait parvenu avec le » secours de Dieu, lui qui lui donnait le moyen de courir et de » vouloir en l'appelant, s'il n'avait pas encouru la réprobation » en méprisant la vocation (2). » Il écrit aussi la même chose des Tyriens et des Sidoniens, qui purent croire s'ils avaient vu ces prodiges merveilleux opérés par Jésus-Christ (3).

(1) Voy. Tricass., *De indifferenti,* etc., part. II, sect. 54.

(2) A Simplic., liv. I, quest. 2, n. 10.

(3) *Du Don de persév.,* c. 14, n. 35.

Le docteur angélique donne lui-même, comme une chose certaine et indubitable, qu'il résulte de la coopération des hommes, que, quoique prévenus et aidés des mêmes grâces, les uns profitent plus, les autres moins. Les expressions dont il se sert sont formelles, III p., q. 69, a. 8, à la 2 : « Parce que, » dit-il, bien que deux hommes reçoivent la même grâce, ils » n'en profitent pas également; l'un est plus attentif à en pro- » fiter, la négligence de l'autre fait qu'il n'y correspond pas. » Telle est la doctrine qu'il enseigne en divers autres endroits (1).

Enfin ces théologiens, pour repousser les calomnies au moyen desquelles les jansénistes surtout prétendent obscurcir cette doctrine, font observer que, bien que parfois la grâce au moyen de laquelle l'un se convertit et l'autre ne se convertit pas soit la même de sa nature ou en raison *du don*, elle n'est pourtant pas une seule et même grâce en raison du *bienfait*, soit parce qu'elle est donnée avec la prévision qu'elle sera plutôt efficace pour l'un que pour l'autre, soit parce que l'une est plus intense et plus vivifiante que l'autre, soit parce qu'elle est donnée dans des circonstances telles que l'assentiment certain et infaillible à cette grâce est prévu d'une manière positive. Par ce moyen, disent-ils, on sauvegarde le suprême domaine de Dieu sur les créatures et sa vocation toute gratuite, puisqu'il obtient par son bon plaisir, avec force et suavité en même temps, l'effet auquel il vise et qu'il veut atteindre, fléchissant par sa toute-puissance la volonté de l'homme, qui n'en garde pas moins tous ses droits à la liberté. Quant à celui qui se convertit avec l'aide de cette grâce, qui est préférable à l'autre en raison du *bienfait*, il ne peut se glorifier en rien, puisqu'il ne se serait jamais converti si Dieu ne l'avait prévenu par la grâce et par une telle grâce; ce n'est donc pas par sa vertu qu'il se distingue d'un autre; l'Apôtre pouvait donc légitimement lui dire : « Qu'avez-vous que vous n'ayez point » reçu? etc. » Quant à celui qui ne se convertit pas et qui résiste à la vocation divine, comme il a obtenu par cette grâce tout ce qu'il lui fallait pour pouvoir promptement et facilement obéir, il ne doit donc que s'en prendre à lui-même s'il n'a pas obtempéré à cette vocation divine. D'où il suit qu'il est

(1) Voy. Daniel, Lettres au R. P. Alexandre, ouvr. cit., surtout lettre 10. Voy. Franç.-Xav. Mannhart, S. J., Caractère réel de la grâce efficace, diss. qui se trouve dans le *Trésor* de Zaccaria, t. V.

injurieux au plus haut point de qualifier cette grâce de *versatile;* car on ne doit regarder comme versatile que ce qui incline tantôt d'un côté et tantôt de l'autre, ce qui ne peut pas avoir lieu pour la grâce; car si l'homme y coopère, elle produit son effet, et s'il lui résiste, s'il la repousse, elle ne le produit pas, car il n'est pas besoin de grâce pour pécher. Et s'il fallait qualifier de versatile la grâce à laquelle l'homme peut résister et opposer sa malice, il faudrait regarder comme versatile aussi la grâce, telle que le concile de Trente l'a défendue et l'a définie contre les novateurs, savoir, la grâce à laquelle l'homme peut toujours résister, et pourtant il n'est pas un catholique qui dise cela; ils auraient obtenu une grâce versatile, ces Juifs que saint Etienne blâme d'avoir toujours résisté au Saint-Esprit. Tant il est vrai, disent-ils, que dans la chaleur de la discussion, on emploie des expressions inconsidérées! Enfin, quant à la raison que les jansénistes eux-mêmes tirent des actes de la congrégation *de auxiliis,* relativement à une constitution devant paraître sous peu et qui condamnera ce système, les défenseurs de cette congrégation la rejettent comme une fable tirée des actes écrits par Pegna, Coronello et Lémos, auxquels, d'après un décret solennel d'Innocent X, donné le 23 avril 1654, il ne faut ajouter aucune foi (1).

(1) Voici les paroles du décret : « Au reste, comme on colporte tant à Rome » qu'ailleurs certains actes manuscrits, et peut-être même imprimés, des » congrégations tenues devant Clément VIII et Paul V, sur la question *de* » *auxiliis,* tant sous le nom de François Pegna, autrefois doyen de la Rote » romaine, que F. Thomas de Lémos, de l'ord. prêch., et d'autres prélats et » théologiens qui, comme on l'affirme, assistèrent auxdites congrégations, » de même qu'un certain exemplaire ou authographe de ladite constitution » du même Paul V, sur la définition de ladite question *de auxiliis,* et la con- » damnation de l'opinion ou des opinions de Louis Molina, S. J., Sa Sainteté » déclare, par son présent décret, et arrête qu'il ne faut ajouter aucune foi » auxdits actes, tant pour ce qui concerne le sentiment des FF. de l'ordre » de saint Dominique que de Louis Molina et des autres religieux de la société » de Jésus, et à l'autographe ou exemplaire de ladite constitution de Paul V, » et que ni l'une ni l'autre partie, ni qui que ce soit, ne peut ou ne doit » l'alléguer; mais qu'il faut toujours suivre sur cette question les décrets de » Paul V, d'Urbain VIII, et de leurs prédécesseurs. » Ceci n'a point arrêté le janséniste Grégoire, dans son Histoire des sectes religieuses, Paris, 1828, t. II, c. 21, p. 304, il n'a point rougi d'écrire ce qui suit : « Sa condamnation (de » la doctrine de Molina) était sur le point d'être prononcée par Clément VIII, » quand ce pape mourut subitement. Sous Paul V, son successeur, la bulle » de condamnation était rédigée; mais les jésuites lui avaient rendu un » service important dans des circonstances épineuses; leur crédit en empêcha » la publication. » Néanmoins le comte de Maistre fait justement observer

Telles sont les raisons que les congruistes font valoir à l'appui de leur opinion. Au reste, les théologiens de la partie adverse ne font pas peu de réserves là-dessus; et surtout c'est que, dans ce système, la grâce serait versatile; c'est qu'il est en contradiction avec ce que l'Ecriture et les Pères enseignent de la puissance et de l'efficacité de la grâce, qu'il entraîne à sa suite les mêmes inconvénients que ceux-ci imputent au sentiment contraire, parce que si la grâce qui est conférée à celui qui se convertit est au moins plus grande sous le rapport du bienfait, ou plus abondante que celle que reçoit celui qui ne se convertit pas, il n'est pas de raison pour qu'on le blâme de ne pas se convertir, et une foule d'autres choses semblables qu'ils leur opposent et qu'il serait trop long d'énumérer ici (1).

Pour nous, nous concluons de ce qui précède, qu'il vaut beaucoup mieux abandonner cette question assez obscure et qui ne laisse pas que de présenter des difficultés, quel que soit le système que l'on adopte, puisqu'il paraît impossible de l'élucider davantage après tant de discussions agitées avec tant d'opiniâtreté de part et d'autre. Il vaut donc mieux, faisant trève à tout cela, de confesser avec l'Eglise catholique que la grâce efficace n'est nullement opposée à la liberté humaine, puisque l'homme peut toujours lui résister, contrairement à ce qu'enseignent les novateurs et les jansénistes, que l'Eglise a condamnés pour cela. Quant à la manière dont l'efficacité de la grâce et la liberté marchent mutuellement de front sans se combattre, il ne nous appartient pas de chercher à la pénétrer

dans son ouvrage intit. de l'Eglise gallicane, édit. Lyon, t. I, liv. I, c. 9, ce qui suit sur Molina et son système : « Un homme de génie, auteur d'un » système à la fois philosophique et consolant sur le dogme redoutable qui » a tant fatigué l'esprit humain, système qui n'a jamais été condamné et qui » ne le sera jamais; car tout système publiquement enseigné dans l'Eglise » catholique pendant trois siècles, sans avoir été condamné, ne peut être » supposé condamnable; système qui présente après tout le plus heureux » effort qui ait été fait par la philosophie chrétienne pour accorder ensemble, » suivant les forces de notre faible intelligence, des choses autrefois *disso-* » *ciables,* la liberté et le *principut;* » et note 3, il ajoute : « On sait que » l'esprit de parti, qui ne rougit de rien, est allé jusqu'à fabriquer une bulle » qui anathématise ce système. Observons que ces rebelles, qui bravent les » décrets du saint-siége, les croient cependant d'un tel poids dans leurs » consciences, qu'on les verra descendre jusqu'au rôle de faussaire pour se » procurer cet avantage contre leurs adversaires : ainsi bravant l'autorité, » ils la confessent. »

(1) On peut voir, dans les auteurs cités, les raisons que l'on fait valoir en faveur de l'une et l'autre opinion.

par de curieuses investigations, et peut-être ces investigations ne se feraient-elles qu'au détriment de la grâce pour laquelle on combat. Mais comme l'Eglise n'a rien défini sur ce point, chacun peut embrasser le sentiment qui lui paraît le plus propre à réfuter les objections des novateurs et des jansénistes (1). Il en résultera que les catholiques, plus intimement unis, n'auront plus qu'un cœur et qu'une voix, et que, unissant ensemble leurs forces et leurs cœurs, ils pourront combattre avec plus de succès les combats du Seigneur contre les nombreux et terribles ennemis de la foi, qui, chaque jour, surgissent pour ruiner, s'il était possible, l'Eglise que Dieu a acquise au prix de son sang.

Certes, les thomistes ne sauraient être soupçonnés de calvinisme, les augustiniens de jansénisme, non plus que les congruistes de semi-pélagianisme, car si leurs systèmes étaient infectés d'une semblable souillure, non-seulement l'Eglise ne les recommanderait pas, mais elle les repousserait même avec énergie loin d'elle. Or, les pontifes romains les ont vantés plus d'une fois, de même que leurs travaux. Nous nous contenterons, parmi toutes les pièces que nous pourrions citer à l'appui de cette assertion, de rapporter les paroles de la constitution que Clément XII publia le 2 octobre 1733, et qui prouvent admirablement tout ce que nous avons dit jusque-là. Donc, dans cette constitution, qui commence par ces mots : *Apostolicæ providentiæ,* après avoir fait mention de la constitution *Unigenitus,* le pontife romain poursuit en ces termes : « Notre » sollicitude paternelle est vivement affligée en voyant qu'il » est encore certains esprits qui ne sont pas suffisamment » débarrassés des ténèbres que certains enfants de discorde » avaient répandues, et que la plupart, emportés par une

(1) De là Albertini, ordr. prêch., de la Grâce, Acroasi XIV, n. 15 et 16: « Quoique, dit-il, l'issue des congrégations *de auxiliis* n'ait eu (il faut l'avouer » naïvement) aucun résultat, il en résulte néanmoins que la foi n'est point » intéressée dans ces discussions, et que tout est indifférent... Le respect que » je dois à des théologiens qui n'ont point été condamnés, mon amour filial » pour l'Eglise, qui permet à chacun de défendre son opinion, l'amour de la » vérité, qui doit surtout être chère au cœur du théologien, et surtout le mau» vais esprit des jansénistes, me portent à penser qu'ils ne doivent rien voir » de changé parmi nous, relativement à l'antique foi de l'Eglise, et que le » siége apostolique ne favorise pas le semi-pélagianisme, mais qu'il tolère les » opinions de l'école, qui, si on les examine attentivement, conservent à la fois » et expliquent heureusement la nécessité et la puissance de la grâce, de même » que les droits de notre libre arbitre (ce qui déplaît fort aux jansénistes). »

» opiniâtreté intolérable, prétendent que la censure de la con-
» stitution désignée plus haut condamne la doctrine de saint
» Augustin et de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce
» divine. Donc, pour ne rien négliger de ce qu'exige la cha-
» rité, afin de ramener dans la voie du devoir ceux qui s'en
» écartent, à tous et chacun des fidèles..... en vertu de la
» sainte obéissance, nous prescrivons et nous ordonnons, sous
» les peines canoniques, que, soit qu'ils discutent, soit qu'ils
» enseignent, soit dans les écoles, soit dans les sermons
» publics, qu'ils soient écrits ou imprimés, ou de quelque
» autre manière que ce soit, de ne pas défendre ou énoncer
» des propositions qui puissent accréditer ou propager les
» calomnies des novateurs que nous avons signalées précé-
» demment. Plein de l'esprit qui animait nos prédécesseurs,
» nous ne voulons pas que les louanges que nous avons décer-
» nées ou qu'ils ont adressées à l'école thomiste, et que nous
» approuvons, que nous confirmons par un nouveau juge-
» ment, préjudicient en rien aux autres écoles catholiques et
» qui ne procèdent pas de la même manière pour expliquer
» l'efficacité de la grâce divine, et qui ont bien mérité aussi
» de ce saint-siége; ils peuvent continuer de défendre les
» opinions qu'ils ont soutenues sur ce point, librement et
» publiquement, même dans cette illustre ville, et qu'ils y ont
» enseignées. Nous devons favoriser et fortifier, entre les
» enfants de l'Eglise, la paix que le Seigneur nous commande
» d'aimer avec la vérité, et c'est l'objet de tous nos soins, afin
» que toutes les écoles étant unies, quoique divisées d'opi-
» nions, on puisse opposer aux embûches de l'erreur un rem-
» part plus puissant. »

ARTICLE III.

De la grâce suffisante.

La grâce suffisante, de l'avis de tous les catholiques, est celle qui fournit à l'homme des forces réelles et parfaitement complètes pour faire une bonne œuvre, et cela relativement aux circonstances dans lesquelles il se trouve. La première est celle qui confère immédiatement le pouvoir ou la faculté d'agir; la dernière, qui ne fournit cette faculté que par l'intermédiaire de la prière et de l'aumôme, etc., d'après les paroles très-connues de saint Augustin, consacrées par le concile

de Trente : « Dieu ne commande pas l'impossible, mais, en » commandant, il vous avertit de faire ce que vous pouvez et » de demander ce que vous ne pouvez pas faire, et il vous » aide pour que vous puissiez le faire (1). » La raison pour laquelle on l'appelle suffisante, c'est parce qu'elle ne procure pas, comme la grâce efficace, l'effet pour lequel elle est donnée, soit parce que la volonté de l'homme y résiste, c'est-à-dire par la faute de l'homme. Outre les novateurs, les jansénistes enseignent, ainsi que nous l'avons dit précédemment, que l'on ne doit admettre aucune grâce suffisante, bien qu'ils se servent de mots couverts pour tromper. Car, lorsqu'ils recommandent la *petite* grâce, que parfois ils appellent suffisante, ils ne désignent en effet que la grâce suffisante, grâce qui est telle, d'après leur manière de s'exprimer, *absolument,* et non *relativement* aux circonstances du sujet, et que par conséquent ils admettent la grâce suffisante de nom, tout en la rejetant réellement (2). Pour réfuter cette erreur, nous disons en conséquence :

(1) Sess. VI, c. 11.

(2) Voy. Deschamps, qui, *Hérés. jansén.,* liv. I, diss. 8, de la Grâce suffisante, c. 1, prouve que Jansénius rejette toute grâce suffisante. Jansénius intitule le c. 3, liv. III, de la Grâce du Sauveur, *la grâce suffisante est quelque chose de monstrueux.* Deschamps démontre, ibid., c. 2, que Jansénius a puisé cette doctrine chez les hérétiques modernes. Il établit, c. 5, que les arguments par lesquels Jansénius s'efforce de prouver que toutes les grâces produisent leur effet dans cet état, ont été puisées chez les hérétiques. Parfois, néanmoins, Jansénius ne dédaigne pas, non plus que ses assècles, d'appeler *suffisante* la *petite* grâce qu'ils admettent, non pas parce qu'elle suffit réellement pour agir, mais seulement pour défendre les jansénistes contre les armes de leurs adversaires, quoique, par une injure souveraine, quelques-uns d'entre eux l'appellent la grâce suffisante dans le sens des thomistes. C'est pourquoi quelques professeurs de Douai écrivaient à Arnaud : « La grâce suffisante » des thomistes est comme une nuée dans le sein de laquelle sont enveloppés » les mystères de la grâce. Si elle est insuffisante pour agir, elle nous suffit » au moins pour nous défendre des armes de nos adversaires. » Et D. de Ligny, épît. 5, *august.,* écrite l'an 1690 : « Il est nécessaire, dit-il, de se servir » du mot de grâce suffisante, dans le sens des thomistes, pour échapper à la » violence de cette société qui est sans pitié. » Voici ses paroles : « Je suis » persuadé que la grâce suffisante des thomistes est une sottise; cependant il » me semble, comme vous l'enseignez vous-même (savoir, Arnaud, auquel il » écrit), qu'il est nécessaire de se servir de ce mot de grâce suffisante, au sens » des thomistes, pour éviter la persécution de la société vindicative. » Voy. le Véritable esprit des nouveaux disciples de saint Augustin, Bruxelles, 1706, t. 1, 9e lettr., p. 228 et suiv., où l'on trouve plusieurs autres documents semblables. Voy. lettr. 8 du R. P. Daniel au R. P. Alexandre.

PROPOSITION.

L'homme reçoit dans l'état présent une grâce purement et véritablement suffisante, qui lui confère, relativement aux circonstances présentes, la faculté réelle et positive de faire de bonnes œuvres, et la résistance de la volonté la rend inutile.

Nous avons dit dans *l'état présent*, savoir, dans l'état de nature corrompue, l'homme reçoit une grâce purement et véritablement suffisante; car les jansénistes reconnaissent que les anges, comme l'homme innocent, reçurent cette grâce (1). Et quand nous parlons de cette grâce, sous ce nom nous désignons la grâce suffisante d'une manière prochaine ou éloignée. C'est aussi ce que nous voulons qu'on entende de celles dont nous parlerons plus tard.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par les propositions contradictoires qui ont été condamnées comme hérétiques dans le sens de Jansénius, et dont voici la première : « Il est quelques préceptes de Dieu que l'homme juste ne peut » pas observer avec les forces qu'il a présentement, quoiqu'il » le veuille et qu'il s'efforce de le faire, et il lui manque aussi » la grâce qui lui en rend l'exécution possible. » Mais la grâce qui rend les préceptes divins possibles, et que pourtant les justes n'observent pas, est une grâce purement et véritablement suffisante; donc il est de foi que Dieu donne cette grâce dans l'état présent. L'autre proposition de Jansénius est celle-ci : « On ne résiste jamais à la grâce intérieure dans l'état de » nature tombée. » Il est par conséquent de foi que Dieu donne, dans l'état présent, une grâce à laquelle on résiste; or, telle est la grâce purement et véritablement suffisante. Donc :

Or, que ces deux propositions de Jansénius aient été justement et légitimement condamnées comme hérétiques, et que par conséquent il y ait dans l'état présent des grâces purement et véritablement suffisantes, voici d'abord comment nous le prouvons par l'Ecriture; Is., V, Dieu tient le langage suivant : « Jugez entre ma vigne et moi; qu'ai-je dû faire de plus pour » ma vigne et que je n'ai point fait? Est-ce que je lui ai fait » tort en m'attendant qu'elle me produisît de bons fruits, » pendant qu'elle ne m'en a produit que de mauvais. » Jésus-

(1) Voy. Tricassin., *De indifferenti*, etc., part. II, sect, 53.

Christ, Matth., XXIII, 37, apostrophait ainsi Jérusalem : « Jé-
» rusalem ! Jérusalem ! combien de fois ai-je voulu réunir tes
» enfants comme une poule réunit ses poussins sous ses ailes,
» et tu n'as pas voulu. » Enfin saint Etienne, blâmant l'incré-
» dulité et la dureté des Juifs, Act., VII, 51 : « Vous, dit-il,
» vous avez toujours résisté au Saint-Esprit. » De ces textes nous argumentons comme il suit : Là il existe une grâce purement et véritablement suffisante, où Dieu confesse qu'il a accordé des secours au moyen desquels les hommes pouvaient et devaient, s'ils en eussent fait un saint usage, faire et opérer des œuvres bonnes et salutaires, et qui n'ont pas produit leur effet par la faute morale ou par la résistance de ceux qui les reçurent, et que Dieu blâme sévèrement pour cela seul ; or... donc :

Nous joignons à l'autorité de l'Ecriture celle de saint Augustin, et, parmi les passages presque innombrables que nous pourrions puiser dans ses écrits, nous nous bornerons à en citer un ou deux. Voici ce qu'il dit, liv. LXXXIII des Questions : « Tous ceux qui furent invités au banquet dont
» parle le Seigneur, dans l'Evangile, ne voulurent pas y
» venir, et ceux qui y vinrent n'auraient pas pu y venir s'ils
» n'avaient pas été appelés. C'est pourquoi ceux qui y vinrent
» ne doivent pas s'attribuer d'y être venus étant invités, non
» plus que ceux qui ne voulurent pas y venir ne doivent pas
» l'attribuer à d'autres, mais bien à eux seuls, parce qu'ils
» étaient invités à y venir librement... En conséquence, bien
» que chacun s'attribue qu'il y vient étant invité (1), il ne
» peut pourtant pas s'attribuer son invitation. Mais celui qui,
» étant invité, ne vient pas, comme son invitation n'était
» point la récompense d'un mérite, ainsi il commence de mé-
» riter le châtiment, puisque, étant invité, il a négligé d'y
» venir (2). » Liv. *de l'Esp. et de la lett.*, parlant des infidèles qui ne croient point à l'Evangile, il dit : « Ils éprouve-
» ront, dans les supplices, la puissance de celui dont ils mé-
» prisèrent la miséricorde dans ses dons (3). » Le saint docteur

(1) Que l'on observe ici, en passant, que saint Augustin n'est point opposé à ce que quelqu'un s'attribue le consentement qu'il donne à la grâce, et qu'il ne pense pas que les paroles de l'Apôtre : « Qu'avez-vous, que vous n'ayez » reçu ? » soient contraires à ce consentement libre.

(2) Quest. 68, n. 5.

(3) C. 33, n. 58.

nie en outre formellement que toute grâce soit efficace, disant : « Mais si cette vocation produit si efficacement la bonne » volonté que quiconque est appelé à suivre, comment seront » vraies ces paroles : Il y en a beaucoup d'appelés et peu » d'élus (1)? » Il enseigne constamment, et en une foule d'endroits, la même chose (2).

Le concile de Trente n'enseigne pas moins formellement la même doctrine, disant : « Personne (ne doit) se servir de cette » expression condamnée sous peine d'anathème : Il est impos- » sible à l'homme justifié d'observer les commandements de » Dieu. Car Dieu ne commande pas l'impossible, etc. (3). » Donc, d'après le concile, tous les hommes ont relativement les grâces qui leur sont nécessaires pour observer les préceptes divins. Mais il est plusieurs justes qui ne les observent pas et qui déchoient de la justice. Donc elles ne sont pas efficaces pour ceux qui les reçoivent et qui pèchent, et elles ne sont que purement et véritablement suffisantes. C'est ce qu'avait déjà déclaré le concile d'Orange II, can. 21, avec lequel s'accorde le concile de Trente. Enfin, c'est à cela qu'ont trait les propositions condamnées dans Quesnel, savoir, 9 : « La grâce de » Jésus-Christ est une grâce souveraine; sans elle, nous ne » pouvons jamais confesser Jésus-Christ, et, avec elle, nous » ne le renions jamais; » et 11 : « La grâce est l'opération » de la main du Dieu tout-puissant, que rien ne peut entraver » ou retarder; » et plusieurs autres semblables qui ont le même sens, bien qu'elles soient exprimées différemment (4).

On le démontre aussi par une raison théologique invincible. Dieu, en effet, comme nous l'avons démontré en son lieu (5), veut véritablement et sincèrement, dans l'état présent, le salut de tous les hommes et l'observation de tous ses préceptes;

(1) *A Simplic.,* liv. I, quest. 2, n. 13.

(2) Voy. Tricass., de l'Arb. indiff., etc., p. II, sect. 53, où il démontre, au moyen d'une foule de passages du saint docteur, qu'il parle de la grâce intérieure et médicinale, à laquelle on résiste souvent. C'est aussi ce qu'a fait le Père Deschamps, ouvr. cit., liv. III, diss. 8, c. 1 et suiv., et il combat aussi solidement que clairement toutes les subtilités de Jansénius.

(3) Sess. VI, c. 11.

(4) Voy. sur ces propositions le P. Fontaine, ouvr. cit., SS. D. N. Clément pape XI, constit. *Unigenitus,* défendus théologiquement, t. I, p. 154 et suiv., où il les refute parfaitement en démontrant qu'elles sont hérétiques, qu'elles sont aussi contraires à l'Ecriture qu'à l'autorité des Pères, surtout de saint Augustin, qu'aux définitions des conciles.

(5) Traité de Dieu créat., n. 460 et suiv.

donc il fournit tous les moyens nécessaires pour atteindre l'une et l'autre fin. Mais il en est beaucoup, malgré cela, qui pèchent tous les jours et qui périssent; donc, souvent ces secours ne sont pas efficaces, et ces secours ou ces grâces ne sont souvent que suffisants (1); ou, ce qui revient au même, Dieu accorde aux hommes, dans l'état présent, une grâce purement et véritablement suffisante, etc., ainsi que nous nous étions proposé de le prouver.

Objections.

1. *Obj.* 1. Outre que les Ecritures ne font nulle part mention de cette grâce suffisante, 2. elles l'excluent même clairement dans les passages où elles exaltent la force de la volonté et de la toute-puissance de Dieu : « La parole qui sortira de ma » bouche, dit le Seigneur, dans Isaïe, LV, 11, ne reviendra » pas sans fruit vers moi, mais elle fera tout ce que j'aurai » voulu. » Et Ps. 113, 3 : « Notre Dieu est dans le ciel, tout » ce qu'il a voulu il l'a fait. » Rom., IX, 19 : « Qui a résisté » à sa volonté? » dit l'Apôtre; et il avait dit peu auparavant au nom du Seigneur, 15 et 16 : « Je ferai miséricorde à qui » il me plaira de faire miséricorde, et j'aurai pitié de qui il » me plaira d'avoir pitié. Cela ne dépend donc ni de celui qui » veut ni de celui qui court, mais de Dieu, qui fait miséri- » corde. » 3. Aussi Jésus-Christ dit-il, Jean, VI, 45 : « Qui- » conque a entendu de la bouche de mon Père et a appris de » lui vient à moi. » Saint Augustin, expliquant ces paroles : « Que signifie cela, se demande-t-il, quiconque a entendu de » la bouche du Père et appris de lui vient à moi, si ce n'est, » il n'est personne qui entende de la bouche du Père et qui » apprenne de lui qui ne vienne à moi? Car si tous ceux qui » entendent de la bouche du Père et apprennent de lui » viennent à moi, assurément quiconque ne vient pas n'a ni » entendu ni appris de lui, car s'il avait entendu et appris, » il fût venu (2). » Donc il n'y a pas de grâce purement suffisante, puisqu'il n'est personne qui résiste à la vocation véritable et intérieure.

(1) Voy. les auteurs cités, de même que le P. Daniel, Traité théologique touchant l'efficacité de la grâce, qui se trouve dans le Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques, etc., par le révérend P. Daniel, de la compagnie de Jésus, Paris, 1724, t II.

(2) Liv. *de la Prédest. des saints*, c. 8, n. 13.

Rép. 1. *D.* On ne trouve nulle part, dans l'Ecriture, le mot de *grâce suffisante*, non plus que celui *de grâce efficace, C.* il n'y est pas fait mention de la chose signifiée par ce mot, *N.* Les passages de l'Ecriture que nous avons cités le démontrent surabondamment.

Rép. 2. *N.* Nous avons déjà fait observer précédemment, en effet, que nos adversaires confondent deux choses qu'il faut distinguer, savoir, la force et l'efficacité de la *toute-puissance* et de la *volonté* de Dieu, et la force et l'efficacité de la grâce. Lorsque la toute-puissance ou la volonté de Dieu décrète quelque chose, personne, assurément, n'y résiste et ne peut y résister. Car sa toute-puissance et sa volonté lui fournissent tant de moyens pour atteindre le but qu'il se propose absolument, qu'il est impossible qu'il ne l'atteigne pas. Mais on ne peut pas en dire autant de la grâce, que l'homme peut toujours rejeter, ou à laquelle il peut refuser son assentiment. Aussi, d'après saint Augustin, quand Dieu veut absolument convertir quelqu'un, il lui choisit et lui confère une grâce telle qu'il prévoit, par sa science infinie, qu'il donnera librement et certainement son assentiment à cette grâce. C'est-à-dire qu'il l'appelle comme il sait qu'il lui convient, pour qu'il ne refuse pas de répondre à son appel. C'est là uniquement ce que prouvent les passages de Ecritures qu'on nous objecte, et où il est toujours question de la toute-puissance et de la volonté de Dieu, et non des secours ou des grâces dont se sert la toute-puissance divine, ou, ce qui revient au même, la volonté divine pour obtenir la conversion qu'elle veut efficacement. Pour atteindre leur but, nos adversaires devraient donc démontrer que Dieu veut toujours absolument ou la conversion ou l'observation des préceptes. Mais comment pourraient-ils le faire, si Dieu se plaint presque à chaque page de l'Ecriture de la malice des hommes, de leur résistance, de leur dureté, toutes choses qui sont autant d'obstacles à sa volonté, et qui font qu'il les menace de peines et de châtiments éternels? Et ce sont là autant de preuves invincibles que Dieu ne veut pas toujours absolument que quelqu'un se sauve, et que par conséquent il confère aux hommes des grâces auxquelles ils peuvent résister s'ils le veulent; autrement, Dieu dissimulerait sa volonté et il ne parlerait pas sérieusement, ou il punirait les hommes qui auraient péché sans qu'il y eut de leur faute, toutes choses absurdes. On voit par là qu'il faut,

pour répondre à tous les textes objectés, *dist.* le Verbe de Dieu fera tout ce que Dieu veut, ou personne ne résiste à la volonté de Dieu, etc., lorsqu'il veut ou qu'il décrète absolument quelque chose, et cela par des moyens propres à le produire, *conc.* s'il ne le veut et ne se le propose pas ainsi, *N.*

Rép. 3. *D.* Celui-là vient qui a entendu et qui *a appris,* c'est-à-dire qui a donné son assentiment, *C.* qui a seulement entendu, mais qui n'a pas appris ou qui a refusé son assentiment, *N.* Il en est, en effet, plusieurs qui entendent mais qui n'apprennent pas, non pas que cela vienne de celui qui parle, mais bien de ceux *qui entendent* et qui ne *veulent pas entendre pour bien agir* (1). Aussi Théophylacte rend-il le mot a *appris* par a *cru.* Saint Augustin parle dans le même sens, savoir, de la grâce efficace ou prise *reduplicativè*, selon le langage des écoles. De là *nous nions la conséq.* Car si personne ne résistait à la vocation réelle et intérieure, Dieu n'aurait pas dit, Prov., I, 24 : « Je vous ai appelés et vous avez résisté; » ou, Is., LXV, 12 : « Parce que je vous ai appelés et que vous » n'avez pas répondu, j'ai parlé et vous n'avez point en- » tendu... et vous avez choisi ce que je ne voulais pas. »

Inst. 1. Saint Augustin explique de la grâce efficace les paroles de Jésus-Christ, saint Jean, VI : « Personne ne peut » venir à moi, à moins que mon Père... ne l'attire (2). » Donc, comme personne ne peut venir sans la grâce efficace, il est évident qu'il n'existe aucune grâce suffisante qui donne le plein pouvoir d'agir. 2. En effet, « si Dieu a pitié de nous, » nous le voulons nous-mêmes, » comme le dit le même saint (3). Mais Dieu a pitié de quelqu'un en lui accordant la grâce, parce qu'il veut le sauver; mais, d'après le même saint, jamais on ne résiste à la volonté que Dieu a de sauver l'homme, car voici ce qu'il dit : « L'arbitre des hommes ne » lui résiste pas lorsqu'il veut sauver quelqu'un (4). » Donc :

Rép. 1. *D. conséq.* Personne ne peut venir s'il n'est efficacement attiré, ou s'il n'est attiré dans la prévision qu'il consentira, *C.* personne ne peut absolument ou simplement venir s'il n'est ainsi attiré, *N. Je nie* par conséquent aussi

(1) Ps. 35, 4.

(2) Traité 26, sur saint Jean, n. 2 et suiv.

(3) *A Simplic.*, liv. 1, q. 2, n. 12.

(4) Liv. *Correct. et grâce,* c. 14, n. 43.

la *conséquence*. On voit, par ce qui précède, ce qu'il faut répondre (1).

Rép. 2. *D.* Si Dieu a pitié de lui, comme il sait qu'il lui convient pour qu'il ne se montre pas sourd à son appel, *C.* autrement, *N.*

Rép. 3. *D.* A la volonté absolue que Dieu a de sauver l'homme, d'après ce que nous avons dit, *C.* conditionnelle, *N.* Car voici en quels termes le même saint parle de cette volonté conditionnelle : « Dieu miséricordieux voulant délivrer les » hommes de cette mort, c'est-à-dire des supplices éternels, » s'ils ne sont pas leurs propres ennemis et s'ils ne résistent » pas à la miséricorde de leur Créateur (2). »

II. *Obj.* Cette doctrine de la grâce suffisante, pour l'état présent de l'homme, est contraire à la théorie de saint Augustin, formulée surtout par lui dans le liv. de la Corr. et de la grâce. Le saint docteur pose en effet, comme une chose certaine, 1. qu'il y a une grâce différente entre la grâce de l'état de nature innocente et de nature tombée; de sorte que, dans l'état de nature innocente, Dieu conférait la grâce suffisante, grâce que l'homme pouvait repousser, comme il la repoussa réellement; pendant que, dans l'état de nature tombée, il confère la grâce efficace, ou une grâce bien plus puissante, que l'on ne peut en aucune façon repousser. 2. C'est par conséquent de là que vient la distinction d'un double secours, distinction qui est la clef réelle, unique de la doctrine de saint Augustin : « Il faut distinguer, dit-il, les secours mêmes. Il » est un secours *sans lequel* on ne fait rien, et il est un autre » secours *par lequel* on fait quelque chose. Car, sans aliments, » nous ne pouvons pas vivre. Pourtant les aliments ne font

(1) Pour mieux faire connaître la pensée du saint docteur, il nous suffira de citer ce qu'il dit dans le même endroit. Or, voici comment il s'exprime, n. 4 : « Gardez-vous de penser que vous êtes attirés malgré vous; l'esprit est » attiré par l'amour... Comment crois-je par la volonté, si je suis attiré? » Pour moi, je dis : C'est peu d'être attiré par la volonté, vous le serez aussi » par la volupté. Qu'est-ce que être attiré par la volupté? Délectez-vous dans » le Seigneur, et il vous donnera ce que lui demande votre cœur. » Et un peu plus loin : « Donnez-moi quelqu'un qui aime, et il sentira ce que je dis. » Donnez-moi quelqu'un qui désire, quelqu'un qui ait faim, donnez-moi quel» qu'un qui erre dans cette solitude et qui ait soif, qui soupire après les » sources éternelles, donnez-moi un tel homme, et il me comprendra. Mais » si celui auquel je parle est froid, il ne me comprends pas. » Enfin il conclut, n. 7 : « Voyez comment le Père attire! il délecte, en instruisant, sans imposer » de nécessité. »

(2) Liv. Manière d'instr. les ignor., c. 25, n. 56.

» pas vivre celui qui veut mourir. Donc le secours des ali-
» ments est le moyen sans lequel il ne se fait pas que nous
» vivions, mais non le secours par lequel il se fait que nous
» vivions. Mais si Dieu vient à donner à l'homme la véritable
» béatitude, il est bientôt bienheureux. Car ce n'est pas seule-
» ment le secours sans lequel il ne se fait pas, mais c'est
» encore le secours par lequel il se fait, pour lequel il est
» donné. C'est pourquoi ce secours est celui par lequel il se
» fait, et sans lequel il ne se fait pas..... C'est pourquoi le
» premier homme..... reçut le secours de persévérance, non
» pas le secours *quo*, par lequel il persévérerait, mais le
» secours sans lequel il ne pourrait pas persévérer par le libre
» arbitre. Quant aux saints qui sont prédestinés par la grâce
» à régner avec Dieu, ce n'est pas ce secours qu'ils reçoivent;
» le secours que Dieu leur accorde est tel qu'ils reçoivent en
» même temps le don de persévérance..... Donc, pour que
» l'homme reçût ce don, c'est-à-dire la persévérance dans le
» bien, et qu'il lui fût loisible de persévérer ou de ne pas per-
» sévérer, les forces de sa volonté ne devaient être altérées
» par aucun péché, et il devait pouvoir, sans aucun secours
» autre, résister aux attaques de la concupiscence. Pendant
» que, maintenant qu'il a perdu cette grande liberté par le
» péché, sa faiblesse a besoin de secours plus puissants..... La
» volonté humaine a donc reçu un secours tel, que la grâce
» divine lui imprime une impulsion inévitable et invin-
» cible (1). » Donc :

Rép. N. A. La théorie de saint Augustin, c'est en effet que l'homme tombé et infirme a été guéri par la grâce médicinale du Sauveur (2), *il a été rétabli dans le premier état* d'où il était tombé (3); *l'image de Dieu a été rétablie* telle qu'elle était en nous lorsque nous fûmes créés (4), ainsi qu'il l'inculque si souvent. Mais, de l'aveu même de nos adversaires, le premier homme, ou l'homme innocent, jouissait de la liberté d'indifférence, il jouissait aussi des grâces indifférentes; donc,

(1) C. 12, n. 34, 37 et 38; Jansénius et ses assècles, de même que ceux de Calvin, tressaillent ici de joie.

(2) Cité de Dieu, liv. XIV, c. 2, n. 2 : « La nature, qui avait été dépravée » et viciée, dit-il, a été guérie et corrigée. »

(3) Rétract., liv. 1, c. 9, n. 2.

(4) Liv. de l'Esp. et de la lettr., c. 27, c. 47. Voy. les autres dans Tricass., ouv. cit., part. II, sect. 21.

d'après la doctrine de saint Augustin, l'homme tombé doit nécessairement jouir de la même liberté d'indifférence et des mêmes grâces.

Cependant, comme l'homme innocent était dans une intégrité absolue de nature, et que, par suite, il avait une pleine liberté pour faire le bien et pour persévérer dans l'état où Dieu l'avait placé, il s'ensuit qu'il n'avait besoin, pour faire des actes salutaires, que de la grâce d'*illustration* pour l'exciter à faire ces actes. Comme l'homme tombé, au contraire, a perdu par le péché cette intégrité de nature et cette vigueur, et qu'il est devenu infirme, et qu'il est pressé par de violentes tentations intérieures et extérieures qui l'empêchent de vouloir le bien qu'il connaît et de s'y attacher, la seule grâce d'*illustration* ne suffirait donc pas à lui faire recouvrer cette plénitude de liberté qu'il a perdue, et dont jouissait l'homme parfait. Donc, pour recouvrer cette intégrité, pour qu'elle soit dans son état naturel et primitif, ou pour acquérir cette plénitude de liberté, il a besoin de la grâce d'inspiration ou de courage, de force et de vigueur, au moyen de laquelle il puisse surmonter et vaincre tous les obstacles intérieurs et extérieurs. Or, c'est cette grâce que Jésus-Christ a méritée à l'homme tombé, et c'est cette grâce de santé ou de volonté, comme on l'appelle, qui est plus puissante et plus forte que la grâce d'illustration, que saint Augustin défend et établit contre les pélagiens dans le liv. cit. Il va même plus loin, car, discutant contre les moines d'Adrumète, son unique but est d'exalter et de recommander cette grâce de santé que l'homme tient des mérites de Jésus-Christ, préférablement à la grâce d'illustration dont jouissait l'homme innocent. Or, parmi toutes les autres différences, il signale celle-ci : c'est que cette grâce ne donnait au premier homme que la possibilité ou la puissance de persévérance, pendant que celle-ci donne la persévérance même, comme on le voit pour les prédestinés, qui l'eurent *actu*, bien qu'il y ait une grande différence entre la condition de l'homme innocent et celle de l'homme tombé par rapport à la facilité ou la difficulté de persévérer, comme le dit longuement le même saint docteur (1). Ce serait pourtant à tort que quelqu'un conclurait de là que l'homme tombé ne reçoit pas d'autre grâce que la grâce efficace, ou la persévérance finale

(1) N. 38.

elle-même, en tant qu'elle est active et passive. La pensée de saint Augustin ne fut jamais telle, comme le prouvent tous les passages que nous avons cités de lui, et comme le prouvent un bien plus grand nombre encore de passages que nous pourrions citer. Si on ajoute à cela, comme nous l'avons déjà observé plusieurs fois, que le saint docteur fait venir cette efficacité de la grâce de la prescience de Dieu qui accompagne sa toute-puissance, on verra que l'édifice de nos adversaires, fondé sur le sable, croule sans peine (1). Ceci dit, pour faire comprendre saint Augustin :

Rép. 1. *D. la preuve* 1. Saint Augustin donne, comme une chose certaine, qu'il y a une différence entre la grâce de l'homme innocent et celle de l'homme tombé, savoir, en ce que celle du premier fut une grâce d'*illustration,* pendant que celle du second est en outre une grâce d'inspiration, *C.* en tant que celui-ci pouvait lui résister, pendant que celui-là ne le peut pas, *N.*

Rép. 2. *D.* De sorte que, par le secours *sine quo,* le saint docteur signifie la grâce d'illustration, et, par le secours *quo,*

(1) Voy. Tricass., ouv. cit., part. II, sect. 23 ; ou ouv. intit. de la Prédest. à la gloire, p. I, sect. 4, point 1, où il cite plusieurs passages de saint Augustin pour le prouver. Voyez aussi le même auteur de l'Arb. indiffér., etc., part. II, sect. 55. Il nous suffira de rapporter un des nombreux passages du saint docteur que nous pourrions citer, pour démontrer que l'homme tombé peut pleinement et parfaitement choisir sous l'empire de la grâce. Voici en effet comment il s'exprime dans son explicat. du Ps. 51, interprétant ces paroles, *Dilexisti malitiam :* « La bonté est devant vous ; l'iniquité est aussi » devant vous ; comparez et choisissez. » Et un peu plus bas, parlant de la langue : « L'équité est devant vous, dit-il, l'iniquité est aussi devant vous, » vous n'avez qu'une seule langue, vous la tournez du côté que vous voulez : » pourquoi la tournez-vous plutôt vers l'iniquité que vers l'équité ?... Comme » vous choisissez vos aliments, choisissez aussi ce sur quoi vous voulez parler ; » vous préférez l'iniquité à l'équité, et vous préférez la guerre à la bienveillance, » c'est vous qui choisissez. » Et un peu plus bas : « Voici ce à quoi il faut vous » attacher, c'est à ce qui demeure éternellement. Car si vous vous attachez au » foin et à la fleur du foin, comme le foin se dessèche, et que la fleur se fanera, » Dieu à la fin vous détruira » (n. 10 et 12). Il est évident que le saint docteur admet ici que l'homme choisit librement entre le bien et le mal, et qu'il se détermine librement pour l'un ou pour l'autre. Vous préférez et vous choisissez ce à quoi il faut vous attacher. Il dit encore, Ps. 51, n. 3 : « Satan est doué de » l'astuce pour persuader. Mais si Satan parlait, que Dieu se tut (savoir, qu'il » ne vous insinuât pas le contraire par sa grâce), vous seriez excusable ; » maintenant votre ouïe est placée entre Dieu qui vous avertit, et le serpent » qui vous suggère. C'est pourquoi elles fléchissent de ce côté, et elles sont » détournées de celui-là. Satan ne cesse de vous porter au mal ; mais Dieu » vous rappelle aussi sans cesse au bien. Mais Satan ne contraint pas de vive » force, vous pouvez consentir ou ne pas consentir, etc. » Est-il quelque chose de plus précis sur le libre choix sans la grâce, que l'on peut rejeter ?

la grâce d'inspiration, qui confère la persévérance actuelle même aux prédestinés, *C.* la grâce indifférente et la grâce seulement efficace selon la diversité des états, *N.* La réponse est facile, d'après ce qui précède (1).

III. *Obj.* Il n'est pas de meilleur moyen de connaître la grâce, que saint Augustin défendait, que la doctrine des pélagiens et des semi-pélagiens, que ce saint docteur combattait. Or, il est certain que toute la controverse qui exista, entre saint Augustin et eux, consistait en ce que ces sectaires prétendaient que la grâce que les hommes reçoivent dans l'état présent est telle, que la volonté de l'homme peut ou lui résister ou suivre ses inspirations, pendant que le saint docteur poursuivait cette opinion comme hérétique. 1. En effet, Pélage avait admis la grâce de *la possibilité,* c'est-à-dire la grâce

(1) Relativement à ces expressions fameuses de saint Augustin, et à l'occasion desquelles Jansénius chante victoire, comme s'il les avait vues le premier, et qu'il appelle par suite, et à diverses reprises, la clef de la controverse des pélagiens et de saint Augustin, comme aussi la clef qui découvre la différence qui existe entre la grâce de santé et la grâce médicinale, etc. Voyez sur ces expressions célèbres, dis-je, le Père Deschamps, ouv. cit. *de l'Hérés. jansén.,* liv. I, intit. *Jansénius plagiaire des hérétiques,* diss. 3, c. 3 ; il y démontre que Jansénius a dérobé cette invention à Calvin, qui cite plus de vingt fois ce témoignage de saint Augustin, tiré du liv. de la Correct. et de la grâce, et redit plus de trente fois cette différence qui existe entre la grâce de la nature tombée et de la nature innocente. Il nous suffira de citer ce que cet hérésiarque écrit dans son *Antidote du concile de Trente,* sur la sess. VI, c. 4, éd. 3, p. 278 : « Ils sont hallucinés (les Pères du concile), et ils rêvent, dit-il, » lorsqu'ils nous offrent un mouvement qui nous laisse un choix moyen. Ils » se trompent, enfin, en ce qu'ils ne reconnaissent aucune différence entre la » grâce de régénération, qui vient maintenant au secours de notre misère, » et la grâce première que reçut Adam. Différence qu'Augustin établit avec » soin. Le premier homme, dit-il, n'eut pas cette grâce par laquelle il aurait » voulu n'être jamais mauvais. Car ce secours était tel, qu'il pouvait y re- » noncer à son gré, comme aussi il pouvait continuer d'en profiter selon ses » désirs. Toutefois, il ne faisait pas qu'il voulût en profiter; mais la grâce » est plus puissante dans le second Adam, car elle fait que nous voulons. » Ibid., Calvin met ensuite en avant un autre argument familier à Jansénius : « Je dis, dit-il, que ce que disent ici les Pères de Trente est ouvertement en » contradiction avec cette sentence de Jésus-Christ : Quiconque a appris du » Père, vient à moi. Car, comme l'observe prudemment Augustin, il s'ensuit » que personne n'entend de la bouche du Père et n'apprend de lui, sans croire » en même temps en Jésus-Christ; et que le mouvement du Saint-Esprit est » si efficace, qu'il produit toujours la foi. Mais ils posent en principe que » l'homme peut, s'il le veut, écouter l'inspiration de Dieu. » Ce sont pourtant là les deux principaux arguments de Jansénius! Mais Calvin lui-même n'en est pas l'inventeur; il avoue ingénument qu'il les a puisés dans Luther. Quant au sens de ce double secours, voy. le même sav. aut., liv. III, diss. 3, c. 13 et suiv. Voy. en outre P. Fr.-Ant. Zaccaria, S. J., du Secours *sine quo non,* et du secours *quo,* explication véritable, *Trés. théol.* du même, t. V.

avec laquelle il est possible à l'homme de faire le bien; 2. il donnait à cette *possibilité* le nom de grâce, et 3. il confessait que Dieu la donne gratuitement; 4. il ajoutait en outre que l'homme peut faire des actes de salut au moyen de la grâce que Dieu lui accorde, pourvu qu'il veuille donner son assentiment à cette grâce. 5. Saint Augustin rejette constamment néanmoins cette grâce, parce que Pélage ne confessait pas qu'une telle grâce est toujours unie à son effet. Mais c'est ce qui découle plus clairement encore du système des semi-pélagiens. 6. Ceux-ci reconnaissaient, en effet, la nécessité de la grâce intérieure pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres; cependant, comme ils prétendaient que l'homme pouvait librement résister ou obtempérer à cette grâce en vertu de son libre arbitre, ils étaient hérétiques sur ce point, et saint Augustin les poursuivait comme tels. 7. Car il est évident, d'après le même saint, qu'ils avouèrent « que » personne ne pouvait par lui-même commencer ou achever » une bonne œuvre (1). » 8. Mais, comme la foi est une bonne œuvre, il est évident, d'après cela, que les semi-pélagiens admettaient aussi la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi. 9. Certes, Fauste et Vital, qui étaient semi-pélagiens, attribuaient à la grâce, dans l'affaire du salut, la première part (2). 10. Gennade, qui, lui aussi, était semi-pélagien, enseigne ouvertement, *dans le livre des Dogmes :* « Le commencement de notre salut est une œuvre de la misé» ricorde divine. » En quoi a-t-il donc erré? C'est en ce qu'il ajoute : « Mais il est en notre pouvoir d'acquiescer à l'inspi» ration salutaire. » Mais comme saint Augustin a rejeté cette doctrine comme hérétique, il est évident que ce que nous avons posé en principe est vrai, savoir, que toute la controverse consistait en ce que saint Augustin ne reconnaissait pour l'état présent aucune grâce qui ne fût efficace, contrairement à ce qu'ils prétendaient, eux. Donc :

Rép. N. Min. La controverse portait sur ce seul point que, comme les pélagiens n'admettaient pas la propagation du péché originel, ils n'admettaient non plus aucune grâce médicinale nécessaire guérissant la volonté de ses infirmités de façon qu'elle pût faire le bien et surmonter les obstacles, soit inté-

(1) Liv. *Prédest. SS.*, c. 1, n. 2.

(2) Jans., de l'Hérésie pélag., liv. VII, c. 3 et 7.

rieurs, soit extérieurs, qui s'opposent à son salut. De là ils n'admirent d'abord que la seule grâce de création, qu'ils appelèrent grâce de *possibilité;* ensuite ils admirent la grâce de la loi et de la doctrine; enfin, comme le prétendent quelques-uns, ils admirent aussi la grâce d'illustration intérieure, qui facilite dans l'accomplissement des bonnes œuvres; mais ils n'admirent jamais la grâce d'inspiration, ou médicinale, qui a pour objet de guérir la volonté ou de la fortifier, et c'est la nécessité de cette grâce que défendit saint Augustin. Les semi-pélagiens, eux, en admirent la nécessité pour l'accomplissement des bonnes œuvres, mais ils ne l'admirent pas pour le commencement de la foi et la persévérance, comme nous l'avons enseigné en son lieu; aussi s'attribuaient-ils la première part dans l'œuvre du salut, et c'est cette erreur que combattit saint Augustin. Mais il n'y eut jamais de controverse entre lui et eux sur l'efficacité de la grâce. C'est pourquoi :

Quant à la première preuve, *D.* Pélage admettait la grâce de *possibilité,* consistant dans le seul libre arbitre, *C.* dans la grâce proprement dite, *N.* comme nous l'avons vu précédemment.

Rép. 2. *D.* Il lui donnait le nom de grâce pour se jouer des catholiques et pour éviter une condamnation, *C.* véritablement et proprement, *N.*

Rép. 3. *D.* Ils confessaient que Dieu donne gratuitement la grâce comme auteur de la nature, *C.* comme auteur de la grâce, *N.*

Rép. 4. *D.* Il y ajoute la grâce d'*illustration, C.* d'inspiration guérissant la volonté, *N.*

Rép. 5. *N.* Car cette assertion est évidemment fausse, et elle n'est qu'une invention des calvinistes et des jansénistes pour calomnier la doctrine catholique (1).

Rép. 6. *N.* Puisque cette même proposition de Jansénius a été condamnée comme *fausse* et *hérétique,* ainsi que nous l'avons précédemment démontré.

Rép. 7. *D.* Sans la foi, que les semi-pélagiens imputaient à leurs mérites, ou au moins aux désirs et aux efforts de la nature, *C.* même pour le commencement de la foi, *N.*

Rép. 8. *D.* De telle façon, néanmoins, que les semi-pélagiens s'en attribuaient le commencement, *C.* autrement, *N.* Il y a,

(1) Tricass., *De indifferenti*, etc., part. I, sect. 5, § 1.

en effet, une différence entre parler de la foi formelle et de la vocation à cette foi, sur laquelle les semi-pélagiens erraient, comme nous l'avons aussi démontré en son lieu.

Rép. 9. *D.* C'est-à-dire Fauste, *soit;* Vital, *je subdist.*, il attribuait à la grâce d'illustration, comme le faisaient les pélagiens, la première part dans l'affaire du salut, *C.* à la grâce d'inspiration et qui guérit l'infirmité que la volonté a contractée par le péché, *N.* C'est ainsi, en effet, que saint Prosper rapporte l'erreur des semi-pélagiens, dans une lettre à saint Augustin (1). Et saint Augustin, qui plus est, dit en le combattant : « Telle est l'opinion détestable et juste- » ment condamnée des pélagiens... opinion d'après laquelle » ils disent que Dieu ne donne pas la grâce pour chaque acte, » mais qu'elle est dans le libre arbitre, dans la loi et la » doctrine (2). »

Rép. 10. *N.* Qu'il faille classer Gennade parmi les semi-pélagiens ; et si parfois il semble leur être plus favorable qu'il ne le devrait, il renonça à leur opinion; et on ne trouve rien dans le livre cité qui sente le semi-pélagianisme. C'est pourquoi, dans le passage cité, il a exprimé la doctrine catholique (3).

(1) Voici en quels termes il parle à saint Augustin de l'erreur des semi-pélagiens : « Ils font entièrement consister le propos de la grâce qui appelle » (qui est vers la première foi) en ce que Dieu a statué que personne n'entre- » rait dans son royaume que par le sacrement de la régénération, et que tous » les hommes sont appelés à prendre part à ce don du salut (le commence- » ment de la foi), soit par la loi naturelle, soit par la loi écrite, soit par la » prédication évangélique (savoir, par la seule grâce d'illustration, et même » extrinsèque et objective); de sorte que quiconque l'aura voulu (savoir, par » le libre arbitre, avec la seule grâce d'illustration ou d'intellect), deviendra » l'enfant de Dieu, et que ceux qui n'auront point été fidèles seront inexcu- » sables, etc. » Lett. cit., liv. de saint Aug., *Prédest. SS.*, n. 4.

(2) Tricass. en cite plusieurs pass., ouv. cit., part. I, sect. 3 et suiv.

(3) Voy. Maffei, *Hist. théol.*, liv. XVI, ch. 10; il y démontre que Gennade était catholique. Certes, Gennade écrit : « L'homme conserve donc son libre » arbitre pour chercher le salut; mais Dieu commence par l'avertir et l'in- » viter à le faire. Nous pensons que personne ne peut faire son salut sans y » être invité de Dieu. » Parmi les œuv. de saint Aug., t. VIII, p. 78, cité par le même Maffei, pass. cit. Noël Alexandre lui-même, diss. 4, *sur l'Hist. ecclés.*, siècle V^e, parlant du livre de Gennade, d'où est tiré le passage qu'on nous objecte (Dogm. ecclés.), dit qu'il est catholique, et qu'il contient le dogme enseigné par le concile d'Orange; que Gennade l'avait publié étant venu à résipiscence, et qu'il l'avait envoyé au pape Gélase. Voy. Meyer, *Hist. de auxiliis*, vol. II, pag. 331. Quant à Fauste de Reggio, de l'orthodoxie duquel doutent Norisius, Tillemont et plusieurs autres, voy. Stilting, t. VII, 28 septembre, où, §§ 8 et suiv., p. 670, il soutient qu'il n'est coupable d'aucune erreur.

IV. *Obj.* La grâce suffisante est inutile, pernicieuse, et par conséquent indigne de Dieu. Et 1. elle est inutile, puisqu'elle ne sert de rien pour faire le bien, car elle n'a pas d'effet. 2. Elle est en outre pernicieuse, « puisque, de l'aveu des » scholastiques, elle n'a jamais que procuré une condamnation » plus sévère (1). » 3. Certes, si elle n'était pas telle, on pourrait la demander à Dieu, ce que personne pourtant ne dit. 4. Aussi l'Eglise demande toujours la grâce efficace. 5. D'ailleurs, pourquoi Dieu la donnerait-il, puisqu'il prévoit à l'avance qu'elle ne peut qu'être funeste? Elle est par conséquent indigne de Dieu. Donc :

Rép. D. A. Dans le sens janséniste, *C.* dans le sens catholique, *N.*

Rép. à la *première preuve, D.* Elle ne sert de rien pour agir, et elle n'a pas d'effet, par la faute de l'homme qui la rejette, *C.* par elle-même, *N.* Toutes les difficultés de ce genre, s'il en est d'autres, pèchent par le défaut que les logi-

Mais puisqu'il s'agit de Gennade et de Fauste, nous citerons le jugement que Gennade porte sur les livres de Fauste, pour démontrer l'orthodoxie de l'un et de l'autre. « Il a aussi publié, dit-il (Fauste), un ouvrage remarquable sur » la grâce de Dieu, *qui* nous sauve, et le libre arbitre de l'esprit humain, » *par lequel* nous nous sauvons. Il enseigne, dans ce livre, que la grâce de » Dieu invite, précède et aide toujours la volonté, et que tout ce que le libre » arbitre acquiert, par son travail, de récompense pieuse, n'est pas un mé- » rite propre, mais un don de la grâce. » Tel *Catalogue des hommes illustres,* parmi les œuvres de saint Jérôme, édit. Rome, 1572, t. IX, p. 316. Il ne faut pas perdre cela de vue pour éviter les supercheries de Jansénius, qui, pour faire plus facilement passer sa doctrine hérétique pour catholique, est dans l'usage de donner, comme coupables d'erreur, plusieurs anciens écrivains catholiques, afin de prouver que l'erreur des semi-pélagiens consistait en ce qu'ils voulaient que l'exemption *de la nécessité subsistât sous la grâce.* Les moins prévoyants s'y laissèrent prendre. A entendre les jansénistes, tous ceux qui n'admettent pas leurs paradoxes sont pélagiens ou semi-pélagiens; de là ces querelles, qu'aucune hérésie n'a été aussi répandue et n'a persévéré aussi longtemps. Tel Grégoire, Hist. des sectes, t. II, Nouveaux pélagiens, p. 295: « Le pélagianisme est l'erreur la plus répandue... l'erreur d'une foule de pré- » tendus chrétiens, qui, sans la professer extérieurement, comptent sur leurs » forces naturelles pour opérer le bien. A cette erreur se rattachent toutes » les défections qui, dans le cours des siècles, ont affligé l'Eglise (sauf le » luthéranisme, le calvinisme et le jansénisme). Pourtant ce qui le console, » c'est que l'Italie eut toujours d'habiles défenseurs de la doctrine de saint » Augustin sur les vérités de la grâce. Parmi les écrivains italiens, qui dans » ces derniers temps les ont soutenues, se distinguent Tamburini, Natali, » Palmieri... l'archiprêtre Guadagnini. »

(1) Tel Jansénius, de la Grâce du Sauveur, l. III, c. 3, où il dit : « Et quoi » de plus monstrueux que de parler d'un certain genre de secours distinct » des autres, qui depuis la chute du genre humain n'a jamais eu d'effet sur » la volonté humaine, et n'en aura jamais jusqu'au jugement. »

ciens appellent *fausse supposition;* elles viennent en effet de ce que l'on met une différence intrinsèque entre la grâce efficace et la grâce suffisante, ce que pourtant l'Eglise n'enseigne pas. Si donc la grâce suffisante n'est autre chose que la grâce rejetée, ou la grâce qui ne produit pas son effet, par la seule malice de l'homme, il est évident qu'il n'y a plus aucune difficulté sur ce point. Car cette grâce a tout ce qu'il lui faut pour produire son effet, puisque la mauvaise volonté de l'homme seule l'empêche de le produire, car elle reçoit tout ce qui lui est nécessaire pour cela.

Rép. 2. *N.* Il n'est pas un catholique, en effet, qui enseigne ce qu'imagine Jansénius. Aussi est-ce avec raison que Alexandre VIII a condamné cette proposition de Synnichius : « La grâce suffisante est bien plus nuisible qu'utile à notre » état, de sorte que nous pouvons légitimement adresser à » Dieu cette demande : De la grâce suffisante, délivrez-nous, » Seigneur (1). »

Rép. 3. *D.* Qu'on puisse la demander à Dieu en tant qu'elle est simplement une grâce, *C.* en tant qu'elle est suffisante ou prise réduplicativement, *N.* Car ce serait, d'après ce que nous avons dit, demander à Dieu la résistance à la grâce qu'il confère lui-même.

Rép. 4. *N.* L'Eglise, elle, demande et sollicite la grâce de Dieu, en général, pour faire le bien.

Rép. 5. Dieu accorde la grâce à ceux à qui il prévoit qu'elle sera préjudiciable, parce qu'ils y résisteront; de la même manière qu'il accorde miséricordieusement à tant d'hommes, dans l'ordre naturel, de grands biens, quoiqu'il prévoie que ces biens seront des entraves pour les insensés. Car, en accordant aux hommes l'esprit, les richesses, la santé et une foule d'autres choses semblables, il manifeste certes sa bonté, bien qu'il prévoie que la malice de ceux qui les rece-

(1) Voy. Viva, Examen théologique des thèses condamnées, prop. 6; parmi celles qu'a condamnées Alexandre VIII, Gerberon, qui a osé écrire ce qui suit, a mis en avant une doctrine semblable à celle de cette proposition condamnée : « Si le diable pouvait donner la grâce, c'est la grâce suffisante qu'il » donnerait, parce qu'elle est favorable à l'intention qu'il a de damner les » hommes. Ce qui fait qu'on peut l'appeler grâce de damnation. » Voyez pour ce qui concerne Gerberon et sa doctrine, le véritable esprit des nouveaux disciples de saint Augustin, t. III, Lettre d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité, sur le procès fait par Mgr l'archevêque de Malines à dom Gabriel Gerberon, moine bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, p. 1214 et suiv.

vront en feront un objet d'injure pour celui qui les leur accorde généreusement, et qu'ils seront, pour ceux qui en abuseront, une cause de ruine éternelle. Cette question retombe d'ailleurs dans la question générale de la permission du mal moral, et il faut, sur ce point, se rappeler de ce que nous en avons dit en son lieu (1).

CHAPITRE V.

DE LA DISTRIBUTION DE LA GRACE.

Il y a une union étroite entre ce que nous avons dit en son lieu sur la volonté réelle et sincère que Dieu a de sauver tous les hommes et chaque homme en particulier, comme aussi sur sa mort pour tous les hommes et pour chaque homme en particulier, et ce que nous allons dire relativement à la distribution de la grâce, et même, qui plus est, cette question dépend entièrement de la première. La volonté de Dieu, en effet, n'est pas stérile; et si, pour sauver les hommes, il a arrêté la mort même du Christ, il est indubitable qu'il veut conférer, par les mérites du Christ, à tous les hommes et à chacun en particulier, les moyens qui leur sont nécessaires pour se sauver. De là les jansénistes, qui prétendent, avec les novateurs, que Dieu ne confère pas à tous les hommes la grâce qui leur est nécessaire pour se sauver, nièrent-ils par là même que Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes, et que le Christ fût mort ou eût versé son sang pour tous les hommes, sans exception; tous ces articles sont étroitement unis l'un à l'autre. C'est pourquoi, après les longs développements que nous avons donnés sur ce point dans le traité de Dieu (2), il paraîtrait tout-à-fait superflu de recommencer une discussion spéciale sur cette matière; cependant, comme la question de la distribution de la grâce a ses preuves à elle; nous allons, en conséquence, la traiter convenablement ici.

Dans l'intérêt de l'ordre et de la clarté, nous distinguerons exactement ce qu'il y a de foi sur ce sujet, et ce qui n'atteint pas le même degré de certitude. Or, parmi les choses qui ne

(1) De Dieu, n. 138 et suiv.

(2) Voy. n. 460 et suiv.

tiennent point au dogme, il en est que presque tous les théologiens catholiques admettent, et il en est d'autres que quelques docteurs particuliers, ou nient, ou révoquent au moins en doute, autrement que ne porte la pieuse croyance de la doctrine catholique, qui ne souffre pas que l'on montre Dieu avare de ses grâces, lui qui n'est avare que de nos âmes (1). C'est pourquoi les jansénistes prétendent que les justes, malgré leur bonne volonté et leurs efforts, ne reçoivent pas parfois de Dieu la grâce qui leur est nécessaire pour accomplir les préceptes de Dieu, et, à plus forte raison, le soutiennent-ils des fidèles pécheurs, et surtout de ces impies que l'on appelle *aveugles* et *endurcis,* et des infidèles. Il est quelques théologiens catholiques qui sont de leur avis, pour ce qui est des pécheurs aveugles et endurcis, surtout pour les infidèles, bien qu'ils tiennent, avec les autres, que Dieu ne refuse pas ses grâces aux pécheurs communs. Pour nous, nous traiterons cette question relativement 1. aux justes, 2. aux pécheurs, 3. aux pécheurs aveugles et endurcis, et enfin 4. aux infidèles, dans autant de propositions.

Mais nous observerons préalablement 1. qu'il ne s'agit point ici de la distribution de la grâce efficace, puisque personne ne prétend qu'elle est donnée à tout le monde, mais seulement de la distribution de la grâce suffisante d'une manière éloignée ou prochaine, d'après la notion que nous en avons donnée, savoir, de la grâce qui donne à l'homme, relativement aux circonstances dans lesquelles il se trouve présentement, la faculté véritable et pleine de faire le bien; 2. qu'il ne s'agit point de

(1) Tel çà et là saint Augustin, qui dit de Dieu qu'il est avare de notre salut et de nos âmes. Or, Dieu ne serait certainement pas avare de nos âmes, s'il en était quelques-unes auxquelles il ne donnât pas la grâce suffisante pour faire de bonnes œuvres, éviter le mal et obtenir la vie éternelle; comme on le voit, puisque le propre des avares c'est de prendre tous les moyens pour se procurer de l'argent. Or, que saint Augustin nous montre Dieu avare de la sorte, c'est ce qu'on voit dans son *serm.* 15, collect. Sirmond, et 125, collect. Bénéd., n. 8 : « C'est peu, dit-il, pour mon Seigneur; il est avare, » mais l'avarice de Dieu c'est notre salut. Il est avare, il cherche sa monnaie » (nos bonnes œuvres), il recueille son image (savoir, nos âmes, qui sont » faites à son image). Vous donneriez, dit-il, votre argent aux changeurs, et » quand je viendrai je l'exigerai avec usure. » Et serm. 37, collect. Sirm., Bénéd., 359, n. 2 : « Vous avez pour consolateur un frère qui n'est pas avare » (Jésus-Christ)... J'ai dit qu'il n'est point avare, et pourtant je trouve qu'il » l'est. Il est avare, mais il veut nous avoir, il veut nous acquérir. Il s'est » constitué notre rançon; on ne peut rien ajouter à ce prix. » Explicat. du Ps. 99, n. 10, il dit : « Dieu est avare de notre salut. »

la seule *oblation* de la grâce, comme le disent moins exactement quelques-uns, ou même comme il en est quelques-uns qui le disent pour tromper les ignorants, mais bien de la *collation* réelle de la grâce. Celui, en effet, qui offrirait à quelqu'un, qui est affamé, un pain auquel il ne pourrait pas toucher, se moquerait de lui, et celui qui serait dans ce cas mourrait de faim. De même aussi, si Dieu *offrait* seulement la grâce, et qu'il ne la *conférât* pas réellement, il se jouerait de l'homme et il ne le secourrait pas; la pensée seule de cela est absurde. Ceci posé, nous disons :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu donne à tous les justes, surtout à ceux qui le veulent et qui font des efforts, lorsque le précepte urge, la grâce qui est véritablement et relativement suffisante pour garder les commandements.

Cette proposition est de foi contre Jansénius, dont la proposition 2, *Aliqua præcepta,* etc., a été condamnée comme *hérétique.*

Or, voici comment nous établissons la vérité catholique par les Ecritures : l'Apôtre, I Cor., X, 13, écrit en parlant des justes : « Dieu est fidèle, et il ne souffrira pas que vous soyez » tentés au-dessus de vos forces; mais il viendra à votre » secours lorsque vous serez tentés, pour que vous puissiez » triompher. » Or, ceci ne serait pas vrai, si Dieu ne donnait pas sa grâce lorsque le précepte urge. C'est aussi à cela que se rapportent les paroles suivantes de l'Eccl., XV, 16 : « Si vous » voulez garder les commandements, ils vous conserveront. » C'est aussi ce que prouvent, qui plus est, les paroles mêmes de Jésus-Christ, Matth., XI, 30, lorsqu'il dit : « Mon joug est » doux et léger; » comme celles de I saint Jean, V, 3 : « Ses » préceptes ne sont pas lourds. » Mais ces paroles, qui exaltent la suavité et la facilité des préceptes divins, ne seraient vraies dans aucune circonstance, si elles ne l'étaient pas pour les justes. Or, de l'aveu de nos adversaires, sans le secours de la grâce, non-seulement les préceptes ne seraient pas légers, mais ils seraient même absolument impossibles; et comme l'Ecriture nous enseigne tout le contraire, c'est une preuve irréfragable que la grâce ne fait point défaut, au moins aux justes, et qu'elle les leur rend doux et légers.

Il est aussi facile d'établir cette vérité avec les paroles de saint Augustin. Voici comment il s'exprime : « Comme Dieu » guérit celui qui est malade spirituellement, ou qu'il vivifie » celui qui est mort par le médiateur de Dieu et des hommes, » Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'il justifie l'impie, et lorsqu'il » l'a parfaitement guéri, c'est-à-dire l'a ramené à une vie et à » une justice parfaite, il ne l'abandonne pas, de sorte que, » n'étant pas abandonné, il peut toujours vivre d'une manière » juste et pieuse (1). » Il fait sans crainte, ailleurs, cette question : « Vous qui déjà êtes juste et vivez de la foi, il vous » négligerait, il vous abandonnerait, il vous renoncerait? Il » y a plus, il le favorise, il l'aide, il lui fournit ce dont il a » besoin, et le préserve de ce qui peut lui nuire... Dieu prend » soin de vous, soyez sans crainte..... Il ne vous fait jamais » défaut; vous, ne lui faites pas défaut, ne vous faites pas » défaut à vous-mêmes (2).

C'est pourquoi le deuxième concile d'Orange, can. 25, tient le langage suivant : « Nous croyons, conformément à la » foi catholique, que tous ceux qui ont été baptisés et qui ont » reçu la grâce par le baptême, peuvent et doivent, pourvu » qu'ils soient fidèles à remplir leurs devoirs, accomplir avec » le secours de Jésus-Christ, et en y coopérant, tout ce qui » appartient au salut de l'âme (3). » Donc la foi catholique enseigne que tous ceux qui ont été baptisés, et par suite, à bien plus forte raison, les justes, peuvent observer les préceptes divins; mais comment le peuvent-ils, si ce n'est au moyen de la grâce? Le concile de Trente établit plus positivement encore la foi catholique sur ce point, sess. VI, can. 18 : « Si » quelqu'un dit qu'il est impossible à l'homme, même justifié » et constitué en grâce, d'observer les préceptes de Dieu, qu'il » soit anathème. » C'est donc à bon droit que Innocent X a déclaré frappée d'anathème la proposition de Jansénius citée plus haut, bien que les jansénistes jettent les hauts cris, prétendant qu'il n'y a rien de commun entre l'erreur des novateurs, proscrite par le concile de Trente, et la proposition de Jansénius (4).

(1) Liv. I, *Nat. et grâce*, c. 26.

(2) Explic. du Ps. 39, n. 27. On peut voir dans Deschamps plusieurs autres passages du même auteur, ouv. cit., l. III, diss. 8, c. 3, 4, 5.

(3) Hard., *Act. conc.*, t. II, col. 1101.

(4) Jansénius prétend avec les siens, de la Grâce du Christ, liv. III, c. 19,

Objections.

I. *Obj.* Saint Pierre, quoique juste, manqua de la grâce lorsqu'il y avait pour lui précepte urgent; c'est ce que les saints Pères enseignent formellement, tel que Hilaire, qui affirme *qu'il ne put pas éviter sa faute* (1), et saint Jean Chrysostôme, qui écrit : « Le reniement de saint Pierre ne vient pas tant de » sa négligence et de son apathie que de ce que Dieu l'avait » abandonné (2). » Mais celui de tous dont les paroles sont les plus formelles, c'est saint Augustin : « Qu'est-ce que l'homme, » dit-il, sans la grâce de Dieu, si ce n'est ce que fut saint » Pierre, lorsqu'il renia Jésus-Christ (3)? » C'est ce qu'il répète fréquemment ailleurs. Donc :

Rép. D. A. Pierre était de ces justes humbles, qui veulent et qui font tous leurs efforts, comme on le suppose dans la proposition de Jansénius, *N.* il était du nombre de ceux qui ont trop de confiance dans leurs propres forces, leur constance et leur fermeté, *C.* Or, que tel ait été Pierre, c'est ce que l'on voit, et par l'Ecriture et par les nombreux passages des Pères que l'on a cités. L'exemple de Pierre ne prouve donc rien ici. Saint Augustin, de l'autorité duquel les jansénistes abusent tant, disait à point nommé de Pierre : « Car, qui pourrait » douter que... Pierre, s'il l'avait voulu, n'aurait pas renié

que le concile de Trente ne parle, dans les passages cités, que de la grâce habituelle et non de la grâce actuelle, et que le saint concile ne reconnait qu'une chose, savoir, que Dieu ne s'éloigne pas des justes en les privant de la grâce sanctifiante, avant que par le péché mortel (ils sont privés de la grâce actuelle qui leur est nécessaire pour l'éviter, ils ne peuvent par conséquent pas l'éviter) ils ne se soient éloignés de Dieu. C'est pourquoi, d'après Jansénius, le concile de Trente emploie ces mots : « Dieu n'abandonne pas ceux » qui sont justifiés, » pour prouver, contre les novateurs, que les justes ne cessent pas d'être tels, bien qu'ils commettent fréquemment des fautes vénielles. Mais ce misérable échappatoire ne trouve pas grâce devant les expressions du concile, sess. XIII, c. 13, où le concile parle manifestement du secours actuel qui ne fait jamais défaut aux justes; il dit en effet des justes : « Bien que tous » doivent mettre leur confiance dans l'appui de Dieu. Car Dieu, pourvu que » l'on ne fasse pas défaut à sa grâce, comme il a commencé une bonne œuvre » il l'achèvera, produisant le vouloir et le faire. » Qui oserait interpréter ces paroles de la grâce habituelle? La grâce par laquelle Dieu opère le *vouloir et le faire,* est la grâce opérant et coopérant, et par conséquent la grâce actuelle et non la grâce habituelle. Voy. Deschamps, ouv. cit., liv. II, diss. 8, c. 3.

(1) C. 32, sur saint Matth., n. 4.

(2) Hom. 31, sur l'ép. Hébr., n. 3.

(3) Serm. 124, *des Temps,* n. 1.

» trois fois son maître (1)? » Car lorsqu'il se sentit ébranlé, il pouvait bien renoncer à son orgueil, et dire à Dieu avec le Prophète : « Soyez mon soutien, ne m'abandonnez pas (2). » Donc, d'après saint Augustin, Pierre ne fut abandonné qu'à cause de son orgueil, et il ne fut pas tellement abandonné qu'il n'eût la grâce de la prière. J'ajouterai à cela que le passage de saint Augustin, que nos adversaires citent, est un passage apocryphe (3). Saint Hilaire parle de la puissance, qu'ils appellent conséquente, et non de la puissance antécédente et absolue, comme on le voit par le contexte (4). Quant à saint Jean Chrysostôme, il dit de Dieu qu'il abandonna Pierre, parce que son esprit était plein d'orgueil et qu'il présumait de lui-même (5).

II. *Obj.* 1. Saint Augustin, liv. *de la Nature et de la grâce,* dit : « Les fidèles disent en priant : Et ne nous induisez pas en » tentation, mais délivrez-nous du mal. Si c'est possible, » pourquoi prient-ils (6)? » Et on ne peut pas répondre que

(1) Liv. *de l'Unité de l'Egl.,* c. 9.

(2) Saint Augustin enseigne, en divers endroits, que Pierre présuma de ses forces en disant qu'il était prêt à mourir pour Jésus-Christ. Comme les jansénistes citent si souvent l'exemple de Pierre, pour prouver que parfois le juste qui veut et qui fait des efforts est privé de la grâce, nous allons citer ici quelques passages de saint Augustin, pour prouver combien ils sont éloignés de penser comme saint Augustin lorsqu'ils prétendent cela. *Traité* 26, *sur saint Jean,* n. 1. Il fait tenir par Jésus-Christ le langage suivant à Pierre : « Pourquoi présumes-tu tout de toi ? Que penses-tu de toi ? Que crois-tu être ? » Ecoute ce que tu es : En vérité, en vérité, je te dis, etc. ; » ibid., n. 2 : « Il ne précède pourtant pas son maître, comme il en avait la téméraire pré- » somption. » Traité 113, n. 6 : « Voici que la prédiction du médecin est » complète, et que le malade est convaincu de présomption. » Serm. 297, n. 1 : « Il était présomptueux et il ne connaissait pas son orgueil. » Serm. 296, n. 3 : « Il arriva comme l'avait prédit le médecin, et non comme l'avait présumé » le malade, etc. »

(3) Voy. Append., t. IV, serm. 79, n. 1.

(4) Il fait tout ce qu'il peut pour excuser saint Pierre ; aussi dit-il : « Et il » niait, presque sans raison, un homme qu'auparavant il avait reconnu pour » le Fils de Dieu ; mais comme la faiblesse de la chair le laissa pour ainsi dire » en suspens, il pleura amèrement, se rappelant la faute de cette hésitation, » qu'il n'avait pas pu éviter, quoiqu'il en eût été averti. » Saint Ambroise vait démêlé la même interprétation, liv. X, sur saint Luc, n. 82. Mais il est tiré de saint Jérôme et de saint Augustin. Voy. note des Bénéd.

(5) Il ajoute en effet, aussitôt après les paroles citées : « Lui apprenant à » connaître la mesure de la nature humaine, et qu'il ne faut pas repousser » les enseignements du maître, ni être plus sage que les autres... Car il était » très-vraisemblable qu'il se complairait en lui-même, et qu'il serait or- » gueilleux, etc. »

(6) C. 53, n. 62.

Dieu accorde au moins aux justes la grâce de prier, au moyen de laquelle ils peuvent observer les commandements, s'ils en font un bon usage, puisque telle n'est point ici la pensée du saint docteur. Car, dans cette hypothèse, on verrait clairement pourquoi les uns persévèrent, pendant que les autres négligeraient de le faire. 2. Mais ce saint Père confesse qu'il ne connaît pas la cause de cette différence : « Si quelqu'un, dit-il, » nous obligeait à sonder ce mystère, savoir, pourquoi celui-ci » est persuadé et celui-là ne l'est pas? deux réponses se pré- » sentent à nous, que nous jugeons convenables : O abîme... » et : Est-ce que l'iniquité existe en Dieu (1)? » 3. Ajoutez que, d'après le saint docteur, les justes sont parfois privés de la grâce de la prière : « N'arrive-t-il pas, dit-il lui-même, que » parfois notre prière est si tiède, ou plutôt qu'elle est froide » et presque nulle, et même, qui plus est, que quelquefois » elle est si complètement nulle, que nous ne nous en aper- » cevons pas pour en gémir..... Qu'est-ce donc que cela nous » apprend, si ce n'est que c'est celui qui nous commande de » demander, de chercher et de frapper qui nous l'accorde (2)? » Donc :

Rép. 1. *D*. S'il y a possibilité par la nature, dans le sens des pélagiens, *C*. par la grâce, *N*. Saint Augustin parle ici dans le sens de Pélage; aussi se fait-il l'objection suivante : « Dieu » ne commanderait pas ce qu'il sait que l'homme ne peut » pas faire, » et il répond : « La raison pour laquelle il ordonne » (Dieu) certaines choses que nous ne pouvons pas faire, c'est » pour que nous connaissions ce que nous devons lui de- » mander. » Il suppose donc que les justes ont au moins toujours la grâce de prier.

Rép. 2. *D*. C'est-à-dire, saint Augustin confesse qu'il ne sait pas pourquoi l'un reçoit la grâce, soit de prier, soit de toute autre bonne œuvre, que Dieu a prévu devoir être efficace, *C*. pourquoi la grâce suffisante pour faire ces choses n'est pas donnée à l'un ou lui est donnée, *N*. Le saint docteur n'a jamais eu, en effet, aucun doute sur ce point, puisqu'il tenait pour certain que tous les hommes reçoivent cette grâce; c'est pourquoi il rejette toujours sur la faute des hommes (non pas la faute originelle, ou les fautes passées, comme le pensent les

(1) Liv. *Esprit et lett.*, c. 34.

(2) Liv. I, *à Simpl.*, quest. 2, n. 2.

jansénistes, de ne pas persévérer, soit par négligence, par nonchalance ou orgueil; ce qui fait que lorsqu'ils *abandonnent* ils sont *abandonnés* (1).

Rép. 3. *D*. Le saint docteur parle ici de l'effet de la grâce, *C*. de la grâce elle-même ou de la puissance de prier, *N*. Il parle en effet, ici, de la prière actuelle même, « que, comme il » dit, parfois nous négligeons tellement, que, ou elle est tiède, » ou elle est froide, ou même elle est complètement nulle, et » que nous n'en gémissons pas. » Et ce sont là autant d'effets de la puissance de prier ou de ne pas prier, dont parle uniquement ici le saint docteur, et non de la seule puissance de prier, dont nous parlons seulement ici. Ajoutez à cela que saint Augustin ne parle pas du cas dans lequel le précepte urge, car alors, pour qu'on puisse l'accomplir, on a besoin de la grâce actuelle (2).

III. *Obj*. 1. Si tous les justes étaient gratifiés de la grâce suffisante, au moins quand le précepte urge, tous les justes, même ceux qui ne sont pas prédestinés, pourraient persévérer. 2. Or, ceci est contraire à la doctrine de saint Augustin, qui enseigne, liv. *du Don de persévér.*, c. 22, que Dieu retire au juste, qui n'est pas prédestiné, les forces dont il a besoin pour obéir, et par conséquent aussi la grâce relativement suffisante. Il reconnaît en effet pour vraie l'opinion des moines d'Adrumète : « Vous qui obéissez, si vous êtes prédestinés à être » rejetés, vous perdrez les forces qu'il vous faut pour obéir, » et vous cesserez d'obéir; » il ne fait qu'en adoucir le langage, qui est par trop dur, en mettant la troisième personne à la place de la seconde. « Que l'on ne dise pas : Vous qui obéissez, » si vous êtes prédestinés à être rejetés; mais si ceux qui » obéissent, » il faut aussi mettre le reste à la troisième personne, et non à la seconde. Donc :

Rép. 1. *C*. Conformément à la doctrine du concile de Trente, lorsqu'il dit : « Dieu n'abandonne pas ceux qui ont été une fois » justifiés par sa grâce, s'il n'en est d'abord abandonné (3); »

(1) Voy. Tricassin., de la Grâce qui est nécessaire à tous pour être sauvés, et que chacun reçoit, sect. 4, § 4.

(2) Voy. Tricassin., ibid., et § 5. Que saint Augustin suppose que tous les hommes reçoivent la grâce pour garder les commandements, c'est ce que prouve ce qu'il dit, liv. *de Perf. justif.*, c. 105, où il dit à l'âme qui éprouve ce qu'ils ont de grave et de difficile : « Qu'elle prie par les gémissements » de la volonté, pour obtenir le don de la faculté. »

(3) Sess. VI, c. 11.

conformément à la doctrine de saint Augustin, qui dit : « O » homme, tu persévérerais si tu le voulais dans ce que tu » tenais et que tu appris autrefois (1).

Rép. 2. *N.* Saint Augustin rejetait en effet cette opinion, telle que l'émettaient ces moines, comme une opinion *abominable,* non-seulement quant au mode sous lequel ils la présentaient, mais encore quand à la chose elle-même. Et ce qui est *abominable* l'est toujours, qu'on l'énonce à la seconde ou à la troisième personne. Et, en la corrigeant, il raya complètement cette *soustraction de forces,* qui fait toute la force de l'objection, et voici comment il propose la même proposition corrigée : « Que perd cette opinion, dit-il, si on dit : Mais si » ceux qui obéissent et qui ne sont prédestinés ni pour son » royaume ni pour sa gloire, ne sont pas temporels, et ils ne » persévéreront pas dans cette obéissance jusqu'à la fin. » Alors le sens de cette proposition est celui-ci : Si ceux qui obéissent, et qui ne sont pas prédestinés, ne persévèrent pas par leur faute, c'est en vertu de la prévision de cette faute qu'ils seront condamnés. Telle est la manière dont saint Prosper expose la pensée de saint Augustin, dans sa réponse à la 12e objection des évêques des Gaules, disant : « Il (Dieu) n'a pas soustrait à » quelqu'un le moyen d'obéir, parce qu'il ne l'a pas prédestiné; » mais il ne l'a pas prédestiné, parce qu'il a prévu qu'il ne » persévérerait pas dans l'obéissance (2). » La proposition est vraie dans ce sens, et l'opinion que le saint docteur soutenait contre les semi-pélagiens, relativement à la doctrine de la persévérance dans la foi, *ne perd rien.*

IV. *Obj.* 1. Saint Augustin enseigne en divers endroits que les justes, bien qu'ils en aient le désir et qu'ils s'efforcent de le faire, ne peuvent pas, avec les forces présentes, garder les préceptes; tel que, *de la Grâce et du libre arbitre,* c. 17 : « Celui donc qui veut observer le commandement de Dieu, et » qui ne le peut pas, a, il est vrai, la bonne volonté; mais » cette bonne volonté est encore petite et faible; mais il le » pourra lorsque sa bonne volonté sera devenue forte, iné- » branlable. » Il répète souvent cela. 2. Ajoutez que Dieu ne doit la grâce à personne, ct que, par conséquent, il peut la refuser aux justes. Donc :

(1) De la *Correct. et de la grâce,* c. 17, n. 11.

(2) Append. du t. X, œuv. de saint Augustin.

Rép. 1. *D.* Par la grâce prochainement suffisante, *soit,* ou *conc.;* par la grâce suffisante d'une manière éloignée, *N.* C'est ainsi qu'il faut expliquer et le texte cité, et ceux qui lui ressemblent.

Rép. 2. *D.* Abstraction faite de la promesse gratuite de Dieu, *C.* en la supposant, *N.* et par suite, *je nie la conséq.,* parce que, bien que Dieu ne soit pas tenu en justice de donner au moins la grâce efficace à personne, il est néanmoins tenu, en vertu de la fidélité qu'il se doit, et par une certaine convenance de sa sagesse et de sa bonté, de donner aux justes les forces qui leur sont nécessaires pour garder les commandements.

PROPOSITION II.

Dieu donne à tous les fidèles pécheurs non endurcis les grâces suffisantes, soit pour éviter les péchés, soit pour revenir à résipiscence.

Cette proposition appartient à la doctrine catholique, définie dans le deuxième concile d'Orange, canon 25, que nous avons précédemment cité. Or, nous avons dit, dans l'énoncé de notre proposition, que Dieu accorde les grâces nécessaires *pour éviter les péchés,* et que, par conséquent, il les donne toutes les fois que le précepte urge; mais quand nous disons : « Soit pour se repentir des péchés commis, » il ne faut pas entendre la proposition dans ce sens que Dieu confère à chacun à tous les instants les grâces, mais bien qu'il les leur accorde selon le temps, le lieu et les autres circonstances qu'il lui plaît de les leur accorder.

Quant à la première partie de cette proposition, elle s'appuie sur les mêmes textes des Ecritures que ceux que nous avons cités en faveur de la proposition précédente, savoir, que Dieu confère aux justes les grâces qui leur sont nécessaires pour observer les commandements. Car les paroles de Jésus-Christ : « Mon joug est doux et léger, » de même que celles de saint Jean : « Ses commandements ne sont pas difficiles à porter, » doivent aussi être vraies pour les pécheurs. Or, il n'y a que la grâce qui puisse rendre le joug de Jésus-Christ doux aux pécheurs et son fardeau léger. Donc... pour ce qui est de l'autre partie de la proposition, on en prouve la vérité par les paroles mêmes de Dieu, qui se lisent dans Ezéchiel, XXXIII, 11 : « Pour moi je vis, dit le Seigneur Dieu; je ne veux pas

» la mort de l'impie; ce que je veux, c'est qu'il se convertisse
» de sa voie et qu'il vive. Convertissez-vous, convertissez-
» vous de vos voies mauvaises, et pourquoi mourrez-vous,
» maison d'Israël? » On la prouve aussi par cette invitation générale de Jésus-Christ, Matth., XI, 28 : « Venez à moi,
» vous tous qui êtes fatigués et qui êtes accablés, et je vous
» soulagerai. » D'où nous argumentons comme il suit : Le pécheur ne peut se convertir et revenir à Jésus-Christ que par la grâce; cependant Dieu invite tous les pécheurs, surtout les fidèles, à se convertir, et Jésus-Christ les appelle tous à lui. Donc, Dieu vient par sa grâce au secours de tous les pécheurs qui ne sont point endurcis, au moins des pécheurs fidèles.

Vouloir citer tous les témoignages des Pères qui établissent la vérité de l'une et l'autre partie de cette proposition serait chose longue; nous n'en rapporterons donc qu'un ou deux. Tout le monde connaît ces paroles de saint Léon-le-Grand : « Il nous presse justement d'observer ses préceptes, celui qui
» nous prévient par son secours (1). » Voici les belles choses que saint Augustin écrit sur ce point : « Comme il est présent
» partout, qu'il appelle de diverses manières à lui celui qui en
» est éloigné par la créature qui le sert comme son Seigneur,
» qu'il instruit celui qui croit, qu'il console celui qui espère,
» qu'il exhorte celui qui aime, qu'il aide celui qui fait des
» efforts, qu'il exauce celui qui prie; il ne vous fait point un
» crime de ce que vous ignorez involontairement, ni de ce
» que vous ne soignez pas les membres blessés, mais il vous
» en fait un de mépriser celui qui veut vous guérir (2). » On peut aussi y ajouter son disciple saint Prosper, qui s'exprime en ces termes : « Dieu ne ferme pas la voie à quiconque veut se
» corriger, et il ne met personne dans l'impossibilité de faire
» le bien (3). »

Enfin, sans nous arrêter aux autres preuves, voici ce que le concile de Trente dit contre Luther et Calvin, qui niaient que quelqu'un pût faire pénitence : « Ceux qui, après avoir reçu la
» grâce de la justification par le baptême, seront tombés par
» le péché, pourront être justifiés de nouveau, lorsque, excités

(1) Serm. 16, *de la Passion du Seigneur*, c. 6, éd. Baller.

(2) Liv. *Nat. et grâce*, c. 67, n. 80. Il rapporte et répète cela d'après ce que le saint docteur avait écrit *du Lib. arbit.*, liv. III, c. 19.

(3) Rép. à la 15e obj. de Vincent. Append., t. X, œuv. de saint Aug.

» par Dieu, ils auront recouvré par le sacrement de pénitence » et les mérites de Jésus-Christ la grâce qu'ils avaient » perdue (1). » Le concile de Trente tient donc pour certain que le secours de la grâce divine ne fait pas défaut aux pécheurs, et que, par ce moyen, ils peuvent se repentir.

Objections.

I. *Obj.* Saint Augustin donne comme une chose prouvée que Dieu ne confère pas la grâce à tous les hommes. 1. Il dit en effet : « Nous savons que la grâce n'est pas donnée à tous » les hommes. Nous savons qu'elle est donnée gratuitement à » ceux à qui elle est donnée. Nous savons que ceux à qui elle » n'est pas donnée, c'est par un juste jugement de Dieu » qu'elle ne leur est pas donnée (2). » 2. Que le saint docteur parle de la grâce suffisante, c'est ce que prouve ce qu'il dit dans le livre *de la Correct. et de la grâce;* y parlant de la grâce conférée à Adam, et par conséquent de la grâce suffisante, il dit : « Ceux qui maintenant sont privés de ce secours, ne le » sont qu'à cause du châtiment du péché (3). » Donc, d'après lui, le péché originel, et à plus forte raison le péché actuel, est la raison pour laquelle Dieu n'accorde pas aux pécheurs les grâces suffisantes. 4. Certes, les pécheurs sont indignes de quelque grâce que ce soit. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Saint Augustin établit que Dieu ne donnait pas la grâce à tous les hommes dans le sens des semi-pélagiens qu'il combattait ici, *C.* dans le sens catholique, *je subdist.,* il ne donne pas toujours à tous des grâces efficaces et prochainement suffisantes, *C.* des grâces suffisantes d'une manière éloignée, *N.* Les semi-pélagiens prétendaient, en effet, que Dieu assiste toujours de sa grâce les pécheurs, et qu'il n'attend que les efforts naturels de notre volonté pour la conférer.

Rép. 2. *D.* Ceux qui sont privés de ce secours, savoir, du secours prochainement suffisant, c'est une punition du péché, *C.* du secours suffisant éloigné, *N.*

Rép. 3. *D. sequel.* La raison de cette privation pour les in-

(1) Sess. VI, c. 14. Celui qui désirerait de plus amples renseignements, peut consulter Tricass., ouv. cit., de la Nécessité, etc., sect. 5, §§ 1 et suiv.; de même que Deschamps, ouv. cit., l. III, diss. 8, c. 6.

(2) Lett. 217, *à Vital,* c. 5, n. 4, 5 et 6.

(3) C. 11, n. 32.

fidèles vient et de la faute originelle et de la faute actuelle, *C.* pour les fidèles de la faute originelle, *N.* Tel est, en effet, le principe des jansénistes, qui, bien que le concile de Trente ait déclaré qu'il n'y a rien dans ceux qui sont nés de nouveau par le baptême qui soit digne de la colère de Dieu, non plus que rien de condamnable dans ceux qui sont en Jésus-Christ, pensent néanmoins que le péché originel influe toujours sur ceux qui ont été baptisés, et c'est là professer la doctrine des novateurs, dont nous parlerons plus tard. Si parfois Dieu retire aux fidèles les grâces efficaces, ou au moins les grâces prochainement suffisantes, cela ne peut venir que d'une faute personnelle; mais il ne leur retire pas la grâce suffisante éloignée, il ne la refuse jamais à personne, d'après ce que nous avons dit.

Rép. 4. *D.* Si Dieu nous accordait ses grâces d'après nos mérites, *C.* mais s'il ne nous les accorde que d'après sa bienveillance et sa miséricorde, *N.* « La bonté de Dieu ne l'em- » porte-t-elle pas sur notre malice? » comme dit Joël, II, 13. Qu'adviendrait-il de ceux qui font toutes ces difficultés, si Dieu nous accordait ses grâces d'après nos mérites?

II. *Obj.* On établit que Dieu accorde la grâce suffisante aux pécheurs toutes les fois que le précepte urge, surtout le précepte surnaturel, parce qu'autrement ils ne pourraient pas observer les préceptes, et leur transgression ne pourrait pas leur être imputée à faute; or, saint Augustin enseigne formellement le contraire, 1. puisque, liv. *de la Perfect. et de la grâce,* il dit : « Lorsque nous voyons un boiteux qui peut être » guéri, nous disons avec justice : Cet homme ne doit pas » boiter, et s'il ne doit pas, il ne peut pas boiter. Il ne le peut » pourtant pas aussitôt qu'il le veut, il ne le pourra que lors- » qu'il sera guéri par les soins qu'il aura pris à ce sujet, et » que la médecine aura aidé la volonté (1). » 2. Et il ajoute peu après : « Il y a péché, soit que la charité ne règne pas là » où elle doit être, soit qu'elle soit moins intense qu'elle ne » doit, soit qu'on puisse éviter cela par la volonté, soit qu'on » ne puisse pas l'éviter, parce que, si on le peut, la volonté » présente en est cause, si on ne le peut pas, cela vient de la » volonté passée (2); » enfin il dit d'une manière générale.

(1) Chap. 3, n. 5.

(2) Chap. 6, n. 15.

3. liv. III, *Lib. arbit.* : « On doit aussi improuver les actions » faites par nécessité, quand l'homme veut bien faire et qu'il » ne peut pas (1). » 4. Et comme Pélage s'était écarté de cette doctrine, son article fut condamné par le concile de Diospolis : « Que l'oubli et l'ignorance ne sont point soumis au péché, » parce qu'ils ne résultent pas de la volonté, mais bien qu'ils » résultent de la nécessité (2). » Donc :

Rép. N. Min. Quant à la preuve, *D.* Le saint docteur enseigne, dans les paroles citées, que les pécheurs ne sont pas toujours capables, par les grâces prochainement et immédiatement suffisantes, de sortir de l'état de péché ou de s'en abstenir, *C.* médiatement et par la prière, *N.*

Rép. 2. *D.* Il y a péché là où ne règne pas la charité, ou bien où elle est moins grande, etc., hypothétiquement, ou bien si la cupidité actuelle conséquente ou volontaire domine, *C.* s'il s'agit d'une cupidité qui ne puisse pas être vaincue au moins au moyen de la prière, ou que l'on ne puisse pas avoir une charité plus intense, *N.*

Rép. 3. *D.* Sans que pourtant elles soient imputées à faute, *C.* de manière à être imputées à faute, *N.* Le saint docteur parle en effet, dans les paroles citées, des mouvements déréglés et involontaires de la concupiscence, qui sont improuvés en eux-mêmes, en tant qu'ils procèdent du péché et qu'ils inclinent au péché (3).

Rép. 4. *D.* En tant que Pélage affirmait que les choses qui provenaient d'un oubli ou d'une ignorance vincible à l'aide de

(1) Chap. 18, n. 51.

(2) Saint Augustin, liv. des Act. des pélagiens, c. 18, 42.

(3) C'est ce qui ressort et du contexte et du but du saint docteur. Il se propose en effet de prouver que la révolte de la concupiscence est le châtiment du péché originel que nous contractons tous. Or, voici le contexte ; il avait déjà dit dans ce même chap. 18, n. 50 : « Quelle que soit cette cause » de la volonté, si on ne peut pas y résister, on lui cède sans péché. Mais si » on peut y résister, il ne faut point céder, et on ne pèchera pas. » Ensuite, n. 51, il écrit ce qu'on nous objecte, puis il poursuit aussitôt : « Car de là » viennent ces expressions : Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le » mal que je ne veux pas. Et ces autres : Il m'appartient de vouloir, et je ne » trouve pas le moyen de faire le bien que je veux. Et ces autres : La chair » convoite, etc. Mais toutes ces choses-là viennent des hommes, elles découlent de cette condamnation à la mort ; car si ce n'est pas là le châtiment de l'homme, mais un effet de la nature, ces choses-là ne sont pas » des péchés..... Mais maintenant, comme il en est ainsi, il n'est pas bon » (l'homme), et il n'est pas en son pouvoir d'être bon..... Qui saurait douter » que c'est là un châtiment ? » On voit par là quelle est la mauvaise foi de nos adversaires, lorsqu'ils font de semblables objections.

la grâce provenaient de la nécessité, *C.* selon une nécessité absolue provenant d'un oubli ou d'une ignorance invincible, *N.* Car, comme cet hérésiarque niait la grâce proprement dite et sa nécessité, il en concluait que l'homme pouvait observer toute la loi sans le secours de cette même grâce, et que si, dans quelques cas donnés, il ne le pouvait réellement pas, plutôt que d'admettre la nécessité de la grâce, soit pour dissiper les ténèbres de l'ignorance, soit pour fortifier, il préférait nier que l'homme pèche dans ces cas-là. Or, qu'y a-t-il là de commun avec la doctrine que nous défendons? je ne le vois pas (1).

PROPOSITION III.

Dieu donne aux pécheurs, même endurcis et aveuglés, des grâces réellement suffisantes selon les lieux et les circonstances, au moyen desquelles ils peuvent et éviter le péché, et en faire pénitence lorsqu'ils l'ont commis.

Avant de prouver notre proposition, il nous semble bon d'indiquer quels sont les pécheurs que nous comprenons dans cette catégorie, et nous allons le faire en citant les paroles mêmes de saint Bernard, qui décrit en ces termes le cœur endurci : « C'est celui, dit-il, que ne brise pas la componction, » que n'amollit pas la piété, que n'émeut pas la prière, qui » ne cède pas devant les menaces, qu'endurcissent les châti- » ments. Il n'a que de l'ingratitude pour les bienfaits, il est » sans foi pour les conseils, il est sans cœur pour les juge- » ments, il ne rougit pas des choses honteuses, il ne frémit pas » devant le danger, il est inhumain pour ce qui tient à l'hu- » manité, il est téméraire pour les choses divines, il oublie le » passé, il ne s'occupe pas du présent, il ne prévoit pas » l'avenir (2). »

Notre proposition ainsi exposée, nous la défendons comme *certaine,* nous appuyant sur l'Ecriture, les Pères, les conciles et les motifs les plus graves tirés des raisons théologiques.

Et d'abord l'Écriture blâme énergiquement ces pécheurs aveugles et endurcis, à cause de la résistance que leur propre malice oppose à la grâce de Dieu; elle les menace des trésors de colère que leur prépare leur impénitence et leur endur-

(1) Voy. auteurs cit., pass. cit.

(2) De la Consid., liv. I, c. 2, n. 3, édit. Bénéd.

cissement; elle atteste que Dieu tempère leur châtiment, qu'il épuise envers eux sa patience pour qu'ils puissent abjurer leur propre méchanceté et revenir tous sans exception à résipiscence. Elle suppose donc qu'ils ne sont pas privés de toute espèce de grâce.

Voici en effet en quels termes saint Etienne, Act., VII, 51, apostrophe les Juifs : « Têtes dures, hommes incirconcis de » cœur et d'oreilles, vous résistez toujours au Saint-Esprit. » Blâmant ces pécheurs, l'Apôtre s'exprime comme il suit : « Est-ce que vous méprisez les trésors de sa patience, de sa » bonté et de sa longanimité? Ignorez-vous que la bonté de » Dieu vous invite à la pénitence. Et cependant, par *la dureté* » *de votre cœur* et votre impénitence, vous vous amassez un » trésor de colère pour le jour de la colère, de la manifestation » et du jugement, » Rom., II, 4, 5. L'auteur de la Sagesse, outre ce qu'il dit en général, c. 11, s'adressant à Dieu : « Vous » avez pitié de tous les hommes, parce que vous pouvez tout, » et vous dissimulez leurs péchés à cause de leur pénitence. » Vous aimez tout ce qui existe, et vous ne haïssez aucun de » ceux que vous avez faits, » c. 12, 20; il ajoute, par rapport aux Chananéens, hommes criminels et endurcis : « Si vous » avez apporté tant de ménagement dans les supplices que » vous avez infligés aux ennemis de vos serviteurs, et qui » étaient voués à la mort, leur donnant le temps et l'occasion » de renoncer à leur malice, quelle attention n'avez-vous pas » apportée dans le jugement de vos enfants? » Enfin, II Pierre, III, 9, le prince des apôtres écrit : « Il agit avec » patience (Dieu) à cause de vous, ne désirant la perte d'aucun, » désirant au contraire que tous reviennent à la pénitence. » Donc :

Le langage des Pères est identique. Car saint Augustin, Expl. du Ps. 6, n. 8, interprétant ces paroles de l'Apôtre : « Dieu les abandonna à leur sens réprouvé, » dit ce qui suit : « Tel est l'aveuglement de l'esprit. Quiconque est sous le poids » de cet aveuglement est privé de la lumière de Dieu, non pas » complètement, pourtant, pendant qu'il est dans cette vie... » Car, être tout-à-fait en dehors de Dieu, qu'est-ce, si ce » n'est un aveuglement complet? » Donc, personne n'est entièrement privé de la grâce pendant qu'il est dans cette vie, non plus que personne n'est frappé d'un endurcissement et d'un aveuglement parfait et absolu. C'est ce qu'il répète

souvent, comme *Traité* 12, *sur saint Jean,* n. 12, sur ces paroles de Jésus-Christ : « Car Dieu n'a pas envoyé son Fils » dans le monde pour le juger, mais bien pour le sauver par » lui. Donc, dit-il, il est venu guérir le malade, autant qu'un » médecin peut le faire. Celui-là se donne lui-même la mort, » qui refuse de suivre la prescription du médecin. Il est venu » sauver le monde; et pourquoi est-il appelé Sauveur du » monde, si ce n'est pour qu'il sauve le monde, et non pour » qu'il le juge? Vous ne voulez pas qu'il vous sauve, vous » vous jugez vous-même, etc. (1). »

Tel est aussi l'enseignement des conciles. Car, outre le deuxième concile d'Orange, dont nous avons cité plus haut le can. 22, qui s'applique parfaitement à cette question, puisque ses expressions sont générales, le troisième concile de Valence déclare, can. 2 : « Que les méchants ne périssent pas, parce » qu'ils n'ont pas pu être bons, mais bien parce qu'ils ne l'ont » pas voulu (2). » Et le quatrième concile de Latran, ch. *Firmiter,* définit sans restriction aucune : « Si quelqu'un vient à » tomber dans le péché après le baptême, il peut toujours en » sortir par une pénitence sincère (3). » Or, d'après la manière de voir de nos adversaires, ceci serait faux; car si la grâce fait défaut, il est impossible que quelqu'un puisse se relever par une sincère pénitence; le concile suppose donc que l'homme n'en est jamais complètement privé pendant qu'il est encore dans cette vie.

On peut encore établir et prouver cette doctrine par plusieurs raisons théologiques graves et sérieuses. D'après ce que nous avons démontré en temps et lieu, Dieu veut en effet sincèrement le salut, même de ces hommes, et Jésus-Christ est mort pour leur salut; Dieu leur fait de l'espérance un précepte, et il le leur ordonne de telle façon que, s'ils désespèrent de leur salut, ils se rendent gravement coupables, le précepte de la conversion étant surtout urgent pour l'article de la mort, ainsi que tous les théologiens l'enseignent. Mais comment l'espérance pourra-t-elle être comme *une ancre inébranlable* et réelle, pour ceux qui seront imbus de l'opinion de nos adversaires, savoir, qu'ils sont privés de toute espèce de grâce? Comment pourront-

(1) Voy. Tricass., de la Grâce nécessaire, etc., sect. 4; et Deschamps, ouv. cit., liv. III, diss. 8, c. 15 et suiv.

(2) Hard., *Act. conc.,* t. V, col. 89.

(3) Ibid., t. VII, col. 17 et 18.

ils, sans la grâce, faire un acte surnaturel d'espérance théologique? Ceci est si positivement admis dans l'Eglise, qu'aussitôt qu'il y a quelqu'un de ces hommes perdus et plongés dans le vice, qui tombe gravement malade, aussitôt les ministres de cette même Eglise accourent pour l'exhorter à revenir à de meilleurs sentiments, à faire pénitence, et les fidèles prient pour lui. Donc l'Eglise tient pour certain que personne n'est complètement privé de la grâce pendant qu'il est dans cette vie, car autrement cette manière d'agir serait à la fois ridicule et absurde. S'il fallut en tout temps repousser cette barbare manière de voir, il faut surtout la repousser dans les temps malheureux où nous vivons, temps où nous voyons tant d'hommes se jeter dans toute espèce de maux et dans l'incrédulité, puisqu'il en serait fait de tous ces hommes-là, et il faudrait tous les abandonner comme des réprouvés pour lesquels il n'y a plus d'espoir. Quel catholique admettrait cela? Que les jansénistes, qui, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, ne sont que des déistes déguisés, aient pu concevoir de telles choses, ce n'est pas étonnant; mais que des théologiens catholiques le pensent, il y a de quoi indigner et rendre la religion chrétienne odieuse aux incrédules (1).

(1) C'est avec infiniment de raison que l'illustre Manzoni dit, *de la Doctrine morale catholique*, c. 9, Rome, 1826, *Délais de la conversion :* « Qu'on enseigne cette doctrine (l'impossibilité de la conversion), et dites-moi, je vous » prie, quelles en seront les terribles conséquences pour la conduite morale » de l'homme? L'homme ne peut pas se convertir à Dieu! Il ne reste donc » plus au pécheur que le désespoir seul, qui exclut tout sentiment de piété, » d'humanité et de générosité. Si quelqu'un pouvait vivre en paix dans cet » état affreux, l'unique loi qui le dirigerait, ce serait de se procurer par tous » les moyens, et le plus longtemps possible, toute espèce de jouissances. » L'homme ne peut pas se convertir à Dieu! Il n'y a donc plus pour lui ni » pénitence, ni amendement, ni prière; il n'y a plus d'espoir, plus de ré- » demption, plus d'évangile; elle serait donc absurde la conduite de celui » qui exhorterait le pécheur, et qui, par des motifs surnaturels, voudrait le » ramener à de meilleurs sentiments. L'homme n'est pas jugé d'après l'état » où il se trouve quand il meurt! Il n'y a donc pas de justice ou d'injustice, » et parfois cette justice ne concilierait point à l'homme l'amitié de Dieu. » Que faudrait-il penser de l'amitié de Dieu, qui laisserait l'homme dans des » supplices éternels? Il n'y a donc pas de récompenses et de châtiments » pour les œuvres de la vie présente, puisque l'on pense qu'il n'y a pas d'état » dans la vie présente où l'homme soit digne des unes ou des autres. Il n'y a » donc pas de raison certaine et prépondérante pour porter l'homme à bien » faire en quelque temps que ce soit. Telles seraient, et autres semblables, » les conséquences de cette doctrine..... L'homme, d'après la doctrine catho- » lique, ne se laisse entraîner au mal que par ses mauvaises affections; pen- » dant que, d'après la doctrine que nous réprouvons, plus quelqu'un use » sagement de sa raison, plus il se précipite dans le mal. D'après la doctrine

De plus, toutes les fois que les hommes pèchent, ils pèchent librement; donc ils ne sont jamais privés de la grâce. « Car » qui, demande saint Augustin, pèche en faisant ce dont il n'a » jamais pu s'abstenir? On pèche, donc on peut s'en abs- » tenir (1). » Or, d'après nos adversaires eux-mêmes, on ne peut pas s'empêcher de pécher sans la grâce. Le docteur angélique conclut donc avec raison : « Dire qu'il est quelque péché » dans cette vie dont quelqu'un ne peut pas faire pénitence, » c'est une erreur; et d'abord parce que ce serait anéantir le » libre arbitre. Secondement, parce que par là on dérogerait » à la grâce, qui peut porter quelque cœur que ce soit à faire » pénitence (2). »

Objections.

I. *Obj.* 1. Dieu aveugle et endurcit les pécheurs, ainsi qu'il est écrit, Exod., IX; Is., VI; saint Jean, XII, et en divers autres endroits. Or, Dieu n'endurcit ni n'aveugle en donnant la malice, d'après l'adage connu de saint Augustin (3). Donc, c'est au moins en retirant la grâce. 2. Or, il est facile de prouver, par les passages cités, qu'il la retire toute, car on lit, saint Jean, XII, 39 : « A cause de cela, ils ne pouvaient pas » croire, parce que Isaïe dit : Il a aveuglé leurs yeux, et il a » endurci leurs cœurs. » Et ceci s'enchaîne parfaitement avec ce qu'on lit, Ecclés., VII, 14 : « Considérez les œuvres de » Dieu, et voyez que personne ne peut se corriger s'il l'a » rejeté. » De là, Isaïe, V, Dieu voyant l'ingratitude des Juifs, qu'il représente sous la figure d'une vigne, pour les bienfaits qu'il leur confère, conclut en ces termes, v. 5 et 6 : « Et maintenant je vous ferai connaître ma conduite envers » ma vigne : je la priverai de la haie qui l'entoure, et je » l'abandonnerai à tout venant; je la priverai d'engrais, et je

» catholique, plus les hommes en sont pénétrés, plus leurs mœurs sont pures, » pendant que ceux qui suivent la doctrine contraire deviennent de plus en » plus mauvais. Mais cette doctrine est tellement en opposition avec la droite » raison et le sentiment religieux, que personne ne l'a proposée jusque-là, » et qu'il est impossible qu'elle soit jamais admise. »

(1) Du Lib. arb., liv. III, c. 18.

(2) Part. III, quest. 86, a. 1; voy. saint Jean Damasc., de la Foi, liv. II, c. 26; voy. aussi Comm. histor. cit., de Ch. Duplessis d'Argentré, c. 3, assert. 12.

(3) Tel çà et là saint Aug., liv. II, quest. sur l'Exode, surtout quest. 23 et suiv. Il le dit expressément ch. 194, n. 14; voici ses paroles : « Dieu n'en- » durcit pas en donnant la malice, mais en refusant la miséricorde. »

» la laisserai fouler aux pieds; je la laisserai déserte; on ne » pensera plus à elle, on ne la cultivera pas; j'y laisserai » croître les ronces et les épines, et je commanderai aux nuées » de ne point verser sur elle leur rosée. » Les Pères ont entendu ces paroles du délaissement spirituel. Saint Jérôme dit en effet : « Dieu retire son appui à ceux qui en sont indignes, » afin que, n'ayant pas connu Dieu par ses bienfaits, ils » sachent quel il est par les supplices (1). » Saint Cyrille d'Alexandrie dit : « J'abandonnerai ma vigne, on ne pensera » plus à elle, on ne la cultivera plus (2); c'est-à-dire, on ne » prendra plus aucun soin d'elle, pour la bonifier et la rendre » plus fertile. » Enfin, saint Thomas dit : « Je lui enlèverai » la haie qui la protége, c'est-à-dire le secours des anges, qui » la protégeait contre ses ennemis..... Elle ne sera plus re- » dressée par la charrue de l'avertissement et de la correction, » quand elle en aura besoin, etc. (3). Donc :

Rép. 1. *D*. *Maj*. Dieu aveugle et endurcit négativement les pécheurs d'un aveuglement et d'un endurcissement complet et absolu, ou en leur refusant toute espèce de grâce, *N*. D'un aveuglement et d'un endurcissement imparfait en leur refusant des grâces plus abondantes, *C*. La réponse est claire, d'après le texte de saint Augustin cité plus haut; autrement, s'ils n'avaient aucun rapport avec Dieu, leur aveuglement serait absolu, ce qui n'a lieu que pour les damnés, savoir, pour ceux qui ne *sont plus dans la voie*. Tant que les hommes sont dans la voie, ils peuvent atteindre leur fin; mais ils ne le pourraient pas s'ils étaient entièrement privés de la grâce; donc il est nécessaire qu'ils aient toujours quelque grâce, au moyen de laquelle ils puissent se convertir.

Rép. 2. *N*. Quant à la première preuve, ou au premier texte de saint Jean, XII, *D*. Ils ne pouvaient pas croire, par suite d'une impuissance conséquente et volontaire, *C*. d'une impuissance antécédente et nécessaire, *N*. Saint Augustin dit fort justement aussi, à l'occasion de ces paroles : « Ils ne pouvaient » pas croire, dit-il, parce que le prophète Isaïe l'avait prédit; » et le prophète l'a prédit, parce qu'il sut à l'avance que Dieu » le ferait; mais pourquoi ne pouvaient-ils pas? Si on me le

(1) Sur Is., liv. II, sur les vers. 5 et 6, c. 5, édit. Vall.

(2) Comm. sur Is., liv. I, disc. 3, p. 84, éd. cit.

(3) Explic. d'Is., c. 5, éd. cit., Rome, 1570, t. XIII, revers du feuillet 8.

» demande, je réponds aussitôt : C'est parce qu'ils ne voulaient
» pas ; Dieu prévit leur mauvaise volonté, et il l'annonça à
» l'avance par le prophète (1). »

Quant à l'autre preuve tirée de l'Eccl és., *D.* Celui que Dieu a méprisé ou rejeté d'une manière complète et absolue, ce mépris demeurant le même, *C.* imparfaite, *je subdist.,* il lui est plus difficile qu'aux autres de se corriger, *C.* cela lui est absolument impossible, *N.* L'Ecclésiastique l'affirme en effet ici dans le même sens qu'il avait dit précédemment, c. 1, 15 : « Les pervers se corrigent plus difficilement. »

Quant à Isaïe, il parle de la punition temporelle du royaume juif, *C.* de l'abandon spirituel, *N.* ainsi que le prouve le contexte, où est prédite la dévastation de la Judée et la captivité future. Et quand même les Pères auraient entendu d'un abandon spirituel et mystique les paroles citées, il faudrait alors l'entendre d'un abandon imparfait, car ils parlent de la grâce de conversion, ou de la grâce efficace, ou de la grâce prochainement suffisante, dont sont parfois privés les pécheurs, ce dont nous convenons sans peine ; mais ils ne parlent pas de la privation de la prière, au moyen de laquelle ils peuvent obtenir les autres grâces (2).

Inst. C'est au moins en vain que les pécheurs endurcis ont recours à Dieu par la prière, puisqu'il ne doit pas les exaucer,

(1) *Traité* 53, *sur saint Jean,* n. 6. Le contexte entier fait mieux connaître la pensée du saint docteur, puisqu'il avait déjà dit, n. 4 : « Les Juifs péchèrent » donc, et ils n'y furent pas poussés par celui qui n'aime pas le péché ; mais » celui à qui rien n'est caché le prédit. Et par conséquent ils auraient pu ne » pas faire le mal, s'ils l'avaient voulu. » Ensuite, n. 5, il ajoute : « S'ils ne » purent pas croire, quel péché y a-t-il de ne pas faire ce qu'il ne peut pas » faire ? Mais s'ils péchèrent parce qu'ils ne crurent pas, donc ils purent » croire, et ils ne le firent pas. » Ensuite il résout la question n. 6 dans les paroles que nous avons citées.

(2) Voy. Sanctius, sur ce pass., n. 23 et 24, ce qu'insinue le sens et l'enchaînement de ce chapitre tout entier. Le peuple d'Israël est d'abord représenté sous la figure d'une vigne que le vigneron a plantée dans un sol fertile et qu'il cultive bien, et à laquelle il prodigue libéralement ses soins, mais qui ne répond pas à l'attente où son maître est qu'elle lui donnera des fruits ; ce qui fait que le ciel lui refusera son influence salutaire, que son maître l'abandonnera, et qu'elle sera arrachée (du v. 1 au v. 6). Ensuite, le prophète explique cette parabole (v. 7). Il condamne ensuite tous les vices du peuple, savoir, son avarice et sa rapacité (v. 8, 10), son intempérance, sa luxure, sa témérité et son inconsidération (v. 11-14), ses raisonnements coupables, qui le portent à croire qu'il peut pécher (v. 18-19), le renversement de toutes les lois du juste et de l'injuste, etc. Enfin il dénonce les châtiments de tous ces péchés et de tous ces crimes (du v. 24 à la fin), savoir, que la Judée sera saccagée par des peuples lointains. Voy. aussi Rosenmuller sur ce chapitre.

comme on le voit par l'exemple d'Antiochus, dont il est dit, II Machab., IX, 13 : « Mais cet impie priait le Seigneur, qui » ne devait point lui faire miséricorde. » Donc :

Rép. D. A. S'ils n'ont pas recours à lui d'une manière convenable, *C.* s'ils le font comme ils le doivent, *N.* Or, pour ce qui est de l'exemple d'Antiochus, nous répondons qu'il pria pour obtenir la guérison de son corps et non pour celle de son âme. Cet exemple, comme tous ceux qui lui ressemblent, ne vient donc point à la question.

II. *Obj.* 1. Saint Augustin, liv. V, *cont. Julien :* « L'aveu- » glement du cœur, dit-il, que Dieu illuminateur seul dissipe, » est, et le péché par lequel on ne croit point en Dieu, et la » peine du péché par laquelle le cœur orgueilleux est puni » selon qu'il le mérite, et la cause du péché, lorsque l'on fait » quelque chose de mauvais par suite d'une erreur provenant » de l'aveuglement du cœur (1). » 2. Et *Explic. du Ps.* 147 : « Voici qu'il abandonne le pécheur (Dieu), voici qu'il ne » l'appelle pas, voici qu'il ne lui ouvre pas les yeux, voici qu'il » ne répand pas sur lui sa grâce (2). » 3. Enfin il dit, liv. *Nat. et grâce :* « Il ne pense pas qu'il viole la loi, que la » lumière de la vérité l'abandonne justement, et qu'en étant » abandonné il devient aveugle, et qu'il est nécessaire qu'il » offense davantage, et qu'en tombant il soit tourmenté, et » qu'étant tourmenté il ne se relève pas (3). » 4. Il enseigne en divers autres endroits : « Qu'étant abandonné de toute » lumière de vérité, il ne peut pas vouloir (4). » Il dit encore : « Nous sommes obligés d'avouer qu'ils ont été tellement » aveuglés par quelques autres péchés, que leur aveuglement » ne leur permettra plus de croire (5). » Il est donc démontré, par l'ensemble du système de saint Augustin, que les pécheurs endurcis sont privés de toute espèce de grâce et de lumière, et que, quand ils sont dans cet état, ils ne peuvent pas s'en relever, et qu'ils tombent nécessairement dans des fautes plus graves.

Rép. N. Conséq. Ce que ceci prouve surtout, c'est que les

(1) Chap. 3, n. 8.
(2) N. 26.
(3) Chap. 22.
(4) Liv. *Perfect. et just.*, c. 19, n. 41.
(5) Liv. Dix-sept questions sur saint Matth., quest. 14, n. 3.

adversaires que nous combattons abusent continuellement de la doctrine de saint Augustin, et qu'ils ne rougissent pas de citer, contrairement à sa pensée, de semblables passages.

Saint Augustin parle parfois hypothétiquement dans ces textes, démontrant ce que deviendrait l'homme aveuglé ou endurci, privé de toute espèce de grâce, pour prouver la nécessité de cette même grâce contre Pélage; ou il parle de ce qui arrive à celui qui est privé de la grâce efficace, ou prochainement suffisante, en punition de son orgueil et de sa jactance. Mais il n'a jamais soutenu qu'il y eût quelque homme entièrement privé par Dieu de la grâce, il a même, qui plus est, toujours enseigné le contraire.

Donc, quant au premier texte, *D*. S'il y avait une semblable cécité, toutes les conséquences énumérées par le saint docteur s'ensuivraient, *C*. elle existe réellement, d'après saint Augustin, *N*. Discutant en effet contre le pélagien Julien, qui niait la nécessité de la grâce, il dit ce que serait l'homme sans la grâce, ou s'il la repoussait entièrement, comme on le voit par ces paroles : « La cécité du cœur, que Dieu illuminateur » dissipe seul. » Mais il n'avance nulle part que Dieu ne dissipe pas cette cécité; c'est ce que pourtant devraient démontrer nos adversaires, pour prouver quelque chose.

Rép. 2. *D*. Expliquant les effets de l'abandon, dans le cas qu'il existât, *C*. il existe réellement, *N*. Bien plus, saint Augustin poursuit même, ibid. : « Qui se délivrera, s'il l'abandonne? Qui le délivre? La grâce de Dieu par Notre-Seigneur » Jésus-Christ. » Puis, louant les effets de cette grâce, même à l'égard des pécheurs les plus endurcis, il ajoute que, bien « qu'ils soient congelés, qu'ils soient devenus comme du » cristal, ils ne seront pas durs devant la miséricorde de » Dieu; il enverra son Verbe et il les amollira, etc. (1); » et il ajoute : « Car ils sont endurcis par l'orgueil, » savoir, qui méprise toute grâce.

Rép. 3. *D*. Celui qui, enflé d'orgueil, repousse la grâce ou lui résiste, *C*. celui qui suit l'influence de la grâce que Dieu lui accorde, *N*. La réponse, d'après ce que nous avons dit et le contexte lui-même, est facile. Le saint docteur ajoute en effet, c. suiv. : « Ceux qui sont abandonnés de la lumière de » la justice, et qui, par suite, sont aveuglés, que font-ils autre

(1) Pass. cit.

» chose que toutes les œuvres de ténèbres que j'ai énumérées, » jusqu'à ce qu'on leur dise, s'ils veulent entendre cette pa- » role : Levez-vous, vous qui dormez, etc. (1). »

Rép. 4. *N*. Il dit seulement que celui qui serait privé de toute lumière de vérité ne pourrait pas garder les commandements, ce qui est réellement très-exact; mais ceci est bien éloigné de l'assertion de nos adversaires, qui nous objectent ces paroles comme ayant eu, dans la pensée de saint Augustin, un sens absolu.

Rép. 5. *D*. Ils ne purent pas d'une puissance coupable et volontaire, *C*. absolue, *N*. Le saint Père ajoute en effet, après les paroles citées, qu'ils avaient été aveuglés de telle façon, que cet aveuglement avait pour but de les amener à « une humble » confession, à une recherche minutieuse, à une conversion » obéissante et à un amour fervent (2). »

III. *Obj*. 1. Si les pécheurs endurcis recevaient les grâces suffisantes pour le salut, il n'y aurait dès lors plus aucune différence entre eux et les autres pécheurs, ce que personne pourtant n'admet. 2. Ensuite, qui ignore que le nombre des péchés est déterminé, et que Dieu a statué de ne plus en supporter après ce nombre, conformément à ce que dit Amos, I, 3 et suiv. : « Après les crimes que Damas a commis trois et » quatre fois, je ne changerai point l'arrêt que j'ai prononcé » contre lui. » 3. Voilà pourquoi les pécheurs endurcis sont parfois frappés de mort subite ou tombent subitement en démence après avoir commis leur péché. Ceux-là, assurément, ne reçoivent aucune grâce pour le salut. 4. Ajoutez que la doctrine des théologiens qui accordent libéralement et indistinctement à tous les grâces, est pernicieuse pour la pratique; en effet, cette doctrine une fois établie, la vertu cesserait d'être la règle constante et invariable de la vie, on lui substituerait bien plutôt la manière de terminer une vie tissue de crimes par une bonne mort (3). Donc :

(1) Chap. 23, n. 25.

(2) Voy. ibid. S. doct. Voy. Tricass., ouv. cit., de la Nécessité de la grâce pour le salut, sect. 4, §§ 1 et suiv. Il y fait clairement voir la mauvaise foi de nos adversaires lorsqu'ils citent ces textes ou autres semblables. Voy. aussi Deschamps, *Hérésie jansén.*, liv. III, diss. 15 suiv. Il est vraiment étonnant que quelques théologiens catholiques aient osé citer ces mêmes textes de saint Augustin que citent Calvin et Jansénius, pour établir que Dieu n'accorde aucune grâce aux pécheurs aveuglés et endurcis.

(3) Tel Sismondi, *Hist. des républ. ital.*, t. XVI, p. 415 et 416, il dit : « La

Rép. 1. *N.* Car les autres pécheurs obtiennent des grâces plus abondantes et plus fréquentes que les pécheurs aveuglés et endurcis.

Rép. 2. *D.* Le nombre des péchés est déterminé pour ceux qui meurent après avoir commis quelque péché ou qui tombent dans une démence perpétuelle, *C.* quant à ceux qui vivent encore et qui conservent leurs facultés intellectuelles dans l'ordre des grâces efficaces, *soit;* dans l'ordre des grâces suffisantes, d'une manière éloignée ou prochaine, au moyen desquelles ils peuvent toujours faire pénitence, *N.* Par le fait même, en effet, ils sont toujours tenus au précepte de la conversion et de l'espérance; il s'ensuit que, tant qu'ils vivent, ils ne sont pas privés, d'après ce que nous avons dit, de toute espèce de grâce. Quant au texte d'Amos, il ne concerne que le châtiment temporel, et ne s'applique par conséquent pas à la question présente (1).

Rép. 3. *D.* Qui pourtant ont obtenu, jusqu'à ce moment, les grâces nécessaires au salut, *C.* autrement, *N.* Ils sont donc punis par un juste jugement de Dieu après avoir abusé de tant de grâces. J'ajouterai que cette objection, comme la précédente, a la même force contre ceux qui prétendent que Dieu donne la grâce suffisante au moins aux pécheurs communs,

» vertu, au lieu d'être la tâche constante de toute la vie, ne fut plus qu'un » compte à régler à l'article de la mort. Il n'y eut plus aucun pécheur, si » aveuglé par ses passions, qui ne projetât de donner, avant de mourir, » quelques jours au soin de son salut; et dans cette confiance, il lâchait la » bride à ses penchants déréglés. Les casuistes avaient dépassé leur but en » nourrissant une telle confiance; ce fut en vain qu'ils prêchèrent alors contre » le retard de la conversion; ils étaient eux-mêmes les créateurs de ce dé- » réglement d'esprit, inconnu aux anciens moralistes; l'habitude était prise » de ne considérer que la mort du pécheur et non sa vie, et elle devint uni- » verselle. » Il est étonnant que cet auteur ait pu reprocher aux catholiques la corruption des mœurs provenant du principe de la possibilité de la conversion, lui qui appartient à une secte qui soutient que les bonnes œuvres sont inutiles au salut, et qui en outre a fait l'apologie de l'idolâtrie.

(1) Voy. Sanctius, sur ce pass. Il fait d'abord observer que le Prophète se sert ici du nombre ternaire pour exprimer le nombre infini des péchés; et qu'ensuite cette conversion a bien plus vraisemblablement un sens négatif, de sorte que cette sentence est portée au nom de Dieu : « Si le peuple eût » commis seulement ce nombre commun de péchés, je ne le convertirais pas » ou je ne lui épargnerais pas, et je le punirais, à plus forte raison ne » l'épargnerais-je pas, puisqu'il a commis un quatrième péché ou qu'il a ajouté » à ses péchés une foule d'autres péchés? » Il démontre ensuite qu'il s'agit d'un châtiment temporel, ce que désigne le Prophète, vers. suiv., puisqu'il ne les menace que de la guerre, de la fuite et de l'incendie, toutes choses bien opposées au supplice spirituel.

que contre ceux qui soutiennent qu'il la donne aux pécheurs endurcis.

Rép. 4. *N*. Je vais même plus loin, et je dis que la doctrine opposée, qui enseigne qu'il n'y a pas de conversion possible pour ceux qui sont aux portes de la mort, ouvre une voie facile à tous les crimes, puisqu'il n'y a plus de frein pour ceux qui sont imbus de ces principes. Quel parti prendront en effet ceux dont on déclare le salut désespéré? Quant à ceux qui abusent de la doctrine catholique, qui enseigne qu'il faut toujours espérer de son salut, c'est à leur propre ruine qu'ils travaillent. Car l'espérance devient d'autant plus difficile que l'on a abusé de plus de grâces. Ils confient, en effet, la plus importante des affaires à un évènement incertain dont ils ignorent complètement toutes les circonstances. Il faut donc effrayer les pécheurs tant qu'ils vivent, mais il ne faut pas leur ravir la douceur de la consolation et de l'espérance pour les derniers moments, puisqu'il ne leur reste plus d'autre remède aux maux passés, et qu'il n'est plus possible de revenir là-dessus (1).

(1) Nous citerons aussi ce que Manzoni écrit sur ce sujet : « Mais, dit-il, » si l'Eglise est si peu rassurée sur le sort de ceux qui vont mourir et qui se » convertissent, pourquoi vient-elle avec tant d'empressement au secours du » pécheur? La raison, c'est qu'elle n'a que peu d'espoir; aussi fait-elle tout » ce qu'elle peut. Comme c'est une chose difficile, elle a recours à tout ce que » son cœur et la charité peuvent lui suggérer. Le moindre espoir de sauver » un de ses enfants suffit à l'Eglise pour qu'elle ne l'abandonne pas. Est-ce » que l'Eglise exhorte quelqu'un pour ne se réserver que le plus faible espoir? » Ceux qui, par un acte louable, retirent d'un fleuve un homme qui ne donne » que peu ou point de signe de vie, doivent-ils être accusés d'exciter les » hommes à se noyer?

» Or, il est à observer que l'Eglise a ici deux manières d'agir; pour les » pécheurs qui se glorifient de leur force et de leur santé, et qui se promettent » d'avoir le temps de pécher et de faire pénitence plus tard, elle s'applique » à les effrayer; pour les moribonds, elle leur inspire des sentiments de con- » fiance. Il n'y a point ici de contradiction, il n'y a que prudence et vérité. » Les pécheurs, dans l'un et l'autre état, ne considèrent que la moitié de la » question, et l'Eglise leur représente la partie qu'ils oublient. Les premiers » se font illusion sur la possibilité de faire leur salut; les autres, au contraire, » sont tellement frappés de la difficulté qu'il y a à le faire, qu'il n'y a pas de » plus grand obstacle à leur conversion à Dieu, que la défiance qu'ils ont de » sa miséricorde..... » Et un peu plus bas : « L'Eglise accueille même avec » bonté l'homme coupable que la société va rejeter de son sein, à qui elle va » ôter la vie; son ministre se place médiateur entre le juge et le bourreau. » Il se place entre le juge et le bourreau, parce que partout où il se trouve » une âme à sauver ou à consoler, partout où il y a des répugnances à vaincre, » des affections douloureuses à essuyer sans espoir de récompense terrestre, » là est la place d'honneur du ministre de l'Eglise..... Qui saurait décrire les » angoisses d'un homme en face de la potence, qui revient sur lui-même, qui

PROPOSITION IV.

Dieu donne à tous les infidèles, même négatifs, selon le temps et le lieu, la grâce suffisante pour faire leur salut.

On appelle infidèles *négatifs* ceux qui n'ont jamais entendu parler de la foi, et on appelle infidèles *positifs* ceux qui, connaissant la foi, n'ont pas voulu l'embrasser ou y ont renoncé. Il ne peut pas être question de ceux-là. La discussion ne peut donc porter que sur les premiers. Non-seulement tous les jansénistes, mais il est aussi quelques théologiens catholiques qui prétendent que ces infidèles sont privés de toute espèce de grâce suffisante, soit prochaine, soit éloignée; c'est contre eux que nous avons posé la proposition que nous venons d'énoncer, et que nous soutenons comme *certaine*.

Alexandre VIII a proscrit la proposition suivante, qui est la 5e : « Les païens, les Juifs, les hérétiques et autres de » même espèce ne reçoivent aucun secours de Jésus-Christ; » on peut donc justement en conclure que leur volonté est » seule et sans armes, sans aucune grâce suffisante (1). » Clément XI a aussi proscrit les propositions suivantes de Quesnel, savoir, 26 : « Sans la foi, on ne reçoit aucune » grâce; » 27 : « La foi est la première grâce, et elle est la » source de toutes les autres; » 29 : « Aucune grâce n'est » accordée en dehors de l'Eglise. » La doctrine catholique enseigne donc que les païens, les Juifs, etc., reçoivent la grâce suffisante, que l'on reçoit des grâces avant la foi, et que ceux qui l'ont connue comme ceux qui n'en ont point entendu parler en reçoivent, puisque ces propositions de Quesnel ont été condamnées dans le sens de l'auteur (2).

» se rappelle son crime, qui ne va pas mourir pour une cause sainte, mais » bien pour expier ses forfaits? Et l'Eglise ne s'efforcerait pas d'adoucir cette » douleur et de la faire tourner à l'avantage de cet infortuné, qui ne peut pas » échapper à la mort! Est-il possible qu'à un moment donné elle ne lui » laisse plus d'espoir de miséricorde; qu'à un moment donné elle abandonne » l'homme! Elle a le souvenir du sang que Jésus-Christ a versé pour lui, elle » lui ouvre ses bras, et elle tâche de faire que ce sang précieux n'ait point » été inutilement versé pour lui. Elle ne donne de certitude à personne, soit » pécheur, soit quelque autre que ce soit; et celui qui sur ce point se croit » être certain, est en contradiction avec ses enseignements. »

(1) Voyez Viva, ouv. cit., sur les prop. 4 et 5, condamnées par Alex. VIII, n. 5.

(2) Voy. Fontaine, *Défense théologique de la constit. Unigenitus,* relativement

Nous prouvons encore la vérité de cette doctrine par les Ecritures; elle est évidente, en effet, d'après le témoignage de l'Apôtre, I Tim., II, 1 et suiv., qui veut que « les fidèles prient » pour tous les hommes... Cela est bon, dit-il, à Dieu notre » Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et » *qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité*. Car il » n'y a qu'un seul Dieu et un médiateur entre Dieu et les » hommes, Jésus-Christ fait homme, qui s'est donné lui- » même pour la rédemption de tous les hommes. » Mais si Dieu ne donnait pas aux infidèles les grâces suffisantes pour faire leur salut, on ne pourrait pas dire qu'il a la volonté sincère de les sauver, ou que Jésus-Christ est mort pour eux; car, comme le dit le docteur angélique, qui traite admirablement cette question : « L'effet de cette volonté, c'est l'ordre » même de la nature relativement au salut, et tous les » moyens, tant naturels que gratuits, qui conduisent à cette » fin, proposés à tous les hommes en général (1). »

Il est encore dit, dans saint Jean, I, en parlant du Verbe divin : « Il était la lumière véritable qui illumine tout homme » venant en ce monde. » Saint Jean Chysostôme, expliquant ces paroles, demande : « S'il illumine tout homme venant en » ce monde, comment se fait-il que les hommes demeurent » sans lumière? » Il répond : « Autant qu'il est en lui. Mais » s'il en est qui ferment les yeux de leur esprit, et qu'ils ne » veuillent pas percevoir les rayons de cette lumière, ce n'est » pas à la nature de la lumière qu'ils doivent l'attribuer s'ils » demeurent plongés dans les ténèbres, c'est à leur malice, » par laquelle ils se privent spontanément de ce don. Car la » grâce est répandue sur tous... Quant à ceux qui ne veulent » pas jouir de ce don, c'est à eux qu'ils doivent imputer leur » aveuglement (2). » Tous les autres Pères grecs sont du même avis.

Les Pères latins ne s'expriment pas moins formellement que les Pères grecs. Saint Ambroise, *Explic. du Ps.* 118 : « Ce soleil de justice, dit-il, est levé pour tous les hommes;

à ces propositions dont il fait d'abord connaître le véritable sens, savoir, que l'acte de foi théologique est la première grâce; ensuite il les réfute longuement et par l'Ecriture et par les Pères, et par les conciles et par les théologiens.

(1) *Sur I sent.*, dist. 46, quest 1, art. 1.

(2) Hom. 8, al. 7, sur saint Jean, p. 48.

» il est venu pour tous les hommes, il a souffert pour tous, il » est ressuscité pour tous... Et si quelqu'un ne croit point en » Jésus-Christ, il se prive lui-même de ce bienfait géné- » ral (1). » Saint Augustin, *Explic. du Ps.* 18 : « Et il n'est » personne qui se dérobe à sa chaleur. Mais lorsque le Verbe, » dit-il, s'est même fait chair et qu'il a habité parmi nous... » il n'a permis *à aucun mortel* de s'excuser sur l'ombre de la » mort; car la chaleur du Verbe l'a même pénétré (2). » L'ancien auteur des livres *de la Vocation des Gentils,* liv. II, c. 26, écrit entre autres choses : « Tous les hommes reçoivent » d'une multitude de manières le secours de Dieu, soit d'une » manière secrète, soit ouvertement; et s'il en est un grand » nombre qui le refusent, c'est par leur faute; et s'il en est » plusieurs qui le reçoivent, c'est à la grâce divine et à la » volonté humaine qu'ils le doivent. » Et c. 31, il conclut en ces termes : « Nous avons dit quels puissants secours le » Seigneur accorde, pour qu'il fût prouvé que, non-seule- » ment Dieu accorde sa grâce à tous les hommes dans les » derniers jours, mais encore dans tous les siècles; et que, » par un même acte de sa providence et de sa bonté générale, » quoique par diverses œuvres et selon différentes mesures, » soit secrètement, soit ouvertement, il est (comme le dit » l'Apôtre) le Sauveur de tous les hommes et surtout des » fidèles (3). »

Il est donc démontré, par l'Ecriture et le consentement unanime des Pères grecs et latins, consentement qui s'appuie sur la volonté sincère que Dieu a de sauver tous les hommes, et que Jésus-Christ est mort pour tous, que Dieu ne refuse à personne les secours au moyen desquels chacun peut faire son salut, et que par conséquent Dieu accorde aux infidèles, soit positifs, soit négatifs, les grâces suffisantes.

Néanmoins, dans la crainte que nous paraissions ici jouer sur les mots, et pour prévenir les objections qu'on pourrait nous faire, nous ferons observer que s'il est proprement question des infidèles négatifs, dans ce cas nous n'affirmons pas qu'ils reçoivent des grâces suffisantes comme étant surnaturelles, et en raison de la fin, et en raison de la substance.

(1) *Serm.* 8, n. 57, éd. Bénéd.

(2) Expl. 1, n. 7.

(3) Parmi les œuv. de saint Léon, édit. Baller., t. II.

Car il est démontré, ainsi que nous l'avons observé plus haut, que Dieu ne donne aucune grâce surnaturelle proprement dite, ou surnaturelle même *en raison de la fin,* avant la vocation à la foi, de quelque part que vienne cette vocation à la foi, soit qu'elle vienne du moyen extérieur de la prédication, soit qu'elle vienne d'une illumination intérieure surnaturelle. C'est pourquoi les grâces dont nous parlons, et que reçoivent les infidèles, ainsi que nous l'avons démontré, sont des grâces médicinales au moyen desquelles ils peuvent observer la loi naturelle et vaincre les difficultés qu'ils rencontrent en l'observant; néanmoins, les œuvres qu'ils font à l'aide de cette grâce ne sortent pas des bornes de l'honnêteté morale. Et si les infidèles correspondent à ces grâces, ils obtiendront de plus puissants secours, jusqu'à ce que Dieu, par un effet gratuit de sa miséricorde, les appelle à la fin surnaturelle par le commencement de la foi, soit par des hommes envoyés à ces fins, soit par un ange, soit en les éclairant lui-même intérieurement, soit par tout autre moyen qui lui conviendra. C'est à ceci qu'ont trait les paroles de saint Thomas, que nous avons rapportées plus haut, quest. 14, *de Vérit.*, art. 11, à la 1 : « Si » quelqu'un est nourri de cette manière, etc. (1). » Et par là

(1) Il dit la même chose, liv. III, *contre les Gent.*, c. 159; il y dit : « Bien » que personne ne puisse ni acquérir ni mériter la grâce divine par le mou- » vement de son libre arbitre, il peut cependant empêcher qu'elle ne lui soit » conférée..... Comme le libre arbitre peut empêcher ou ne pas empêcher » qu'on reçoive la grâce divine, il est donc justement coupable celui qui » s'oppose à la réception de la grâce. » Mais par quel moyen, si ce n'est par la grâce médicinale, l'homme peut-il faire disparaître ces obstacles? Il dit encore la même chose *sur 2 sent.*, dist. 28, art. 4 ; et il n'a jamais enseigné le contraire, comme il en est quelques-uns qui le pensent, de ce que, 1, 2, quest. 109, a. 6, à la 2, il explique cette expression théologique, de celui qui fait ce qui est en son pouvoir par les forces de la grâce : « Et c'est pourquoi, » quand on dit, dit-il, que l'homme fait ce qu'il peut, ou dit ce qu'il peut, » en tant qu'il est poussé par Dieu ; » car le saint docteur parle ici de la préparation à la grâce sanctifiante ou à la justification. Voici l'état de la question tel qu'il le pose dans le corps de l'article : « Il y a une double préparation » de la volonté de l'homme pour le bien. L'une qui dispose à faire le bien » et à jouir de Dieu ; et cependant la préparation de la volonté ne peut pas » avoir lieu sans le don habituel de la grâce, qui est le principe de l'œuvre » méritoire; la préparation de la volonté humaine peut encore s'entendre » de l'acte par lequel elle se dispose à obtenir le don même de la grâce ha- » bituelle; et pour que l'homme puisse se préparer à recevoir ce don, il n'est » pas nécessaire de présupposer quelque autre don habituel dans l'âme, » parce que de cette manière on remonterait à l'infini; mais il faut présup- » poser quelque secours gratuit de Dieu, mouvant intérieurement l'âme ou » inspirant le bon propos. Telles sont, en effet, les deux manières dont nous » avons besoin du secours de Dieu. » Cette interprétation est presque com-

on comprend mieux l'ordre théologique dont nous avons parlé plus haut : « A celui qui fait ce qu'il peut, Dieu ne refuse » pas la grâce. »

Objections.

I. *Obj.* 1. L'Apôtre dit, Act., XIV, 15 : « Dieu, dans les » siècles passés, a laissé marcher les nations dans leurs voies; » et XVII : « Dieu méprisant ces temps d'ignorance. » Les nations furent donc complètement privées de la grâce. 2. L'Apôtre dit en effet quelle fut la condition de ces nations, écrivant aux Ephésiens, II, 12 : « Pendant ce temps-là vous » étiez sans Christ... Vous n'aviez point l'espérance de la pro- » messe, et vous étiez sans Dieu dans ce monde. » 3. Tant s'en faut que Dieu veuille que toutes les nations aient la foi, que Paul et Barnabé, comme on le lit dans le liv. des Actes, XVI, 6, reçurent « l'ordre du Saint-Esprit de ne pas annoncer » la parole de Dieu dans l'Asie. » Donc :

Rép. 1. *D.* Dieu laissa marcher les nations dans leurs voies, et il méprisa ces temps d'ignorance en ne leur accordant pas immédiatement la grâce de la foi, comme il l'avait accordée aux Juifs, *C.* en leur refusant absolument toute espèce de grâce au moyen de laquelle il leur fût possible d'obtenir la foi et de faire leur salut, *N.* L'Apôtre atteste en effet, dans l'un et l'autre passage, que Dieu n'a jamais laissé les nations sans leur donner de lui-même un témoignage au moyen duquel elles pouvaient et le chercher et le trouver ; ce qui ne peut pas avoir lieu au moins sans la grâce suffisante.

Rép. 2. *D.* L'Apôtre parle aux Ephésiens comme étant tous Gentils par rapport aux Juifs, *C.* en soi et absolument, *N.* comme le prouve le contexte lui-même ; il dit en effet qu'ils étaient étrangers à la société d'Israël, de même qu'aux alliances de la promesse.

Rép. 3. *D.* C'est-à-dire, la prédication de l'Evangile, dans l'Asie, a été renvoyée à un autre temps, *C.* elle a été différée pour toujours, *N.* Peu de temps après, en effet, les mêmes

mune parmi les anciens scholastiques de cette époque. Voy. Ch. Duplessis d'Argentré, ouv. cit., Multiplicité de la grâce divine, etc. J'ajouterai même que cet adage se trouve exprimé, presque dans les mêmes termes, dans Isidore de Péluse, liv. V, ép. 459, et que les scholastiques l'ont puisé, comme nous venons de l'expliquer, dans les anciens Pères, ainsi que le démontre l'ill. Habert, ouv. cit., *Théol. des PP. grecs*, liv. 1, c. 24, §§ surtout 3 et 4.

apôtres y annoncèrent l'Evangile. Et pendant ce temps-là les Asiatiques n'étaient pas privés de toute espèce de grâces, comme on le voit par ce que nous avons dit.

II. *Obj.* La foi, d'après le concile de Trente, sess. VI, c. 8, « est le commencement et la source de toute justification. » Donc la foi en Jésus-Christ est la première grâce; ce qui d'ailleurs concorde parfaitement avec la doctrine de saint Augustin, qui, liv. *de la Prédest. des saints,* c. 7, parlant de la foi, 2. dit : « Elle est donnée la première, pour que par elle » on obtienne les autres choses que l'on appelle proprement » les œuvres, par lesquelles on vit justement; » et liv. *de la Grâce et du lib. arb.,* c. 12 : « La grâce, dit-il, par la foi en » Jésus-Christ, n'est donnée qu'à ceux seulement qui ont la » foi elle-même; » et *traité* 3, *sur saint Jean,* n. 8, il demande : « Quelle grâce avons-nous d'abord reçue? » il répond : « La foi, parce que, » comme il l'ajoute, ibid., n. 9, » la foi elle-même, c'est la grâce. » Prêchant encore cette doctrine dans son liv. *des Actes de Pélage,* c. 14, n. 34, le saint docteur y dit : « Elle est (la foi) le commencement par où » commencent les bonnes œuvres. » Il est donc constant que la foi est la première de toutes les grâces; or, comme les infidèles négatifs en sont privés, il s'ensuit évidemment qu'ils ne reçoivent aucune grâce.

Rép. 1. *D.* La foi est la première grâce qui influe d'une manière prochaine sur les dispositions à la justification, *C.* elle est la première grâce qui est conférée aux infidèles, *N.* Il en est, en effet, beaucoup qui sont appelés à la foi par les grâces suffisantes d'une manière éloignée dont ils font un bon usage, et Dieu leur accorde gratuitement la foi par un acte de sa libéralité, ainsi que nous l'avons dit, comme le prouve l'exemple de Corneille et plusieurs autres.

Rép. 2. *D.* C'est la première grâce du Sauveur disposant prochainement à la justification, *C.* simplement et absolument, *N.* comme le prouve le contexte même; le saint docteur parle, en effet, des œuvres salutaires pour lesquelles on a besoin de la grâce surnaturelle proprement dite. C'est pourquoi cette réponse s'applique aussi aux autres textes qui ont le même sens, et qui signifient uniquement que la vocation à la foi est la première grâce surnaturelle et proprement dite, qui dispose prochainement à la justification pour les œuvres salutaires.

III. *Obj.* Si Dieu donnait à tous les infidèles, même négatifs,

les grâces suffisantes à l'aide desquelles ils pourraient, en observant les commandements, parvenir à la foi, il découlerait, au moins d'une manière éloignée, plusieurs absurdités autant de la doctrine de saint Augustin que de celle de l'Eglise universelle, qui leur sont tout-à-fait étrangères. Et d'abord il s'ensuivrait que les œuvres naturellement honnêtes disposent à la foi; 2. que la vocation à la foi n'est plus gratuite, mais qu'elle est donnée d'après les mérites naturels; 3. que la grâce est commune à tous; 4. et ce sont là autant d'erreurs des pélagiens et des semi-pélagiens; et pour insister sur cette dernière erreur; 5. outre cela, la grâce commune à tous ne serait plus une grâce; et 6. comme le dit saint Thomas : « Si » tous la reçoivent (la grâce), elle ne paraît plus être qu'un » don naturel quelconque; car il n'y a que ce qui est naturel » qui convienne à tous les hommes (1). » 7. Saint Augustin dit expressément de la grâce : « Nous savons qu'elle n'est pas » donnée à tous les hommes (2); » et saint Prosper attaque avec confiance les semi-pélagiens dans son *poème des Ingrats,* c. 11, v. 273 et suiv. : « Dites-moi, comment me prouverez- » vous qu'il n'est pas un seul de tous les hommes qui existent, » auquel il ne veut pas donner son règne et la vie bienheu- » reuse, qui ne reçoive la grâce de Jésus-Christ (3)? » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Il s'ensuivrait que ces œuvres disposent négativement les hommes à la foi, *C.* positivement, *N.* ainsi que le prouve ce que nous avons dit en parlant de la nécessité de la grâce et de sa gratuité; car l'observation exacte des préceptes, que l'on obtient au moyen du secours de la grâce, ne fait que lever les obstacles à l'obtention de secours ultérieurs et plus abondants (4), et à rendre les hommes moins indignes de la vocation divine et gratuite. Mais s'il s'agit de ceux qui croient en un seul Dieu créateur et rémunérateur, on pourrait dire qu'ils ne sont pas dénués de toute espèce de foi surnaturelle, quoiqu'elle soit encore imparfaite et qu'elle ne soit que commencée par quelque lumière surnaturelle que Dieu a répandue en eux, comme cela eut lieu pour Corneille, dont saint Augustin dit : « Il ne donnait ni ne

(1) *Quest.* 24, de la Vérité, c. 15.
(2) *Lett.* 217, à Vital., n. 16.
(3) Œuv. S. Prosp., éd. Jean Salinas, Rome, 1732.
(4) Saint Thom., l'appelle *removens* et *prohibens.*

» priait sans quelque foi (1); » et on peut par elle arriver graduellement à la foi parfaite en coopérant aux grâces ultérieures. « Il y a donc, dit le même docteur, quelques commen-
» cements semblables à des conceptions ; mais il ne suffit pas
» d'être conçu, il faut encore naître pour parvenir à la vie
» éternelle (2). »

Rép. 2. *N.* D'après ce qui vient d'être dit ; car, nonobstan ces dispositions, Dieu pourrait ne pas accorder la grâce de vocation.

Rép. 3. *D.* Telle que nous l'avons établie, *C.* la grâce surnaturelle proprement dite, ou soit *ratione sui,* soit *ratione finis,* savoir, de la foi, *N. Car la foi n'est pas de tous,* dit l'Apôtre, II Thess., III, 2.

Rép. 4. *N.* Puisque l'erreur des pélagiens consistait en ce qu'ils niaient la nécessité de la grâce, et que sans elle, d'après leur système, les hommes pouvaient, par leurs propres forces, observer toute la loi, en mériter la grâce. Quant à l'erreur des semi-pélagiens, elle tombait aussi sur la gratuité de la grâce, à laquelle ils joignaient une espèce de corollaire, savoir, que la grâce était proposée à tous de la même manière, et qu'elle n'attendait pour se communiquer que le mouvement préalable de la volonté libre, ainsi que nous l'avons expliqué en son temps. Or, la doctrine catholique n'a rien de commun avec ces erreurs, elle qui enseigne que Dieu donne, par un acte pur de sa libéralité, les grâces suffisantes aux hommes infidèles, afin qu'ils soient guéris par là de l'infirmité qu'ils ont contractée par le péché originel, et qui les met dans l'impossibilité d'observer la loi.

Rép. 5. *N.* Pour qu'une chose puisse être appelée et soit réellement grâce, il faut qu'elle ne soit due en aucune façon ; or, Dieu confère la grâce par un acte pur de sa miséricorde et en vue des mérites de Jésus-Christ. Certes, la création est bien commune à tout ce qui existe ; en est-elle moins gratuite pour cela ? La grâce ne fut-elle pas commune à tous les anges, de l'aveu des jansénistes, et elle aurait été commune aussi à tous les hommes, si Adam n'eût point péché ?

(1) Prédest. des saints, c. 7.

(2) Liv. I, à Simpl., q. 2, n. 2. Il dit dans ce même numéro : « L'homme
» commence à percevoir la grâce quand il commence à croire en Dieu, soit
» qu'il soit porté à croire par un mouvement intérieur ou un mouvement ex-
» térieur. »

Rép. 6. *D.* Saint Thomas parle de la grâce sanctifiante pour l'état présent, *C.* il parle de la grâce actuelle, *N.* On voit ce qu'il pensait de sa distribution, soit par ce que nous avons rapporté plus haut de lui, soit par ce qu'il écrit, liv. III, *cont. les Gentils,* c. 159 : « Dieu est prêt à donner la grâce à tous » les hommes autant qu'il est en lui; car il veut que tous les » hommes soient sauvés et qu'ils arrivent à la connaissance de » la vérité... et ceux-là seuls sont privés de la grâce qui y » mettent eux-mêmes un obstacle; comme quand le soleil » éclaire le monde, si quelqu'un ferme les yeux, et que, par » suite, quelque chose lui mésarrive, c'est son affaire, bien » qu'il ne puisse pas voir sans être prévenu par la lumière du » soleil. »

Rép. 7. *D.* Et saint Augustin, et saint Prosper, et tous les autres Pères dont on pourrait citer des textes semblables, nient que la grâce de la foi soit donnée à tous les hommes, surtout dans le sens des semi-pélagiens qu'ils combattaient, *C.* dans le sens catholique que nous avons exposé plus haut, *N.* Certes, tous les hommes ne reçoivent pas la grâce actuelle de foi parfaite et de justification, et ces Pères le niaient justement dans ce sens contre les semi-pélagiens, qui prétendaient que tous la reçoivent pareillement, surtout s'ils l'ont méritée par leurs efforts, leurs désirs, la volonté humaine naturelle, ou les mérites naturels qu'ils ont acquis par leur propre vertu. Le même saint Prosper expose la pensée des semi-pélagiens, *poème* cit., c. 1, v. 29 et suiv. : « Il *n'en est pas un seul,* au » jugement de Dieu, *de tous ceux* qui ont été créés, qui soit » privé de ce don; mais *chacun mérite* par sa liberté de rece- » voir les promesses de celui qui l'appelle, promesses qui ne » sont point dues aux méchants, *mais qui sont dues aux* » *bons* (1). » Pour nous, nous établissons que tous reçoivent la grâce suffisante pour observer les préceptes divins.

IV. *Obj.* 1. Si les infidèles recevaient des grâces suffisantes pour observer la loi naturelle, ils pourraient, dans cet état, aimer Dieu de tout leur cœur ou plus que toutes choses; per-

(1) Nous citons les vers mêmes de saint Prosper, car il est impossible d'en reproduire toute l'énergie et la précision.

Nullum autem ex cunctis exortem muneris hujus
Judicio genitum esse Dei; sed quemque mereri
Libertate suâ, ut capiat promissa vocantis,
Quæ sint aversis indebita, debita rectis. N. T.

sonne cependant ne peut dire cela, car autrement ils pourraient être justifiés et sauvés sans croire en Jésus-Christ. 2. En outre, si les infidèles pouvaient parvenir à la foi en faisant un bon usage de ces mêmes grâces, il n'y aurait plus pour eux d'ignorance invincible et excusable des mystères de la foi. Or, cette proposition a été condamnée dans Baïus. Or, dans l'hypothèse que tous les hommes reçoivent la grâce suffisante, voici comment on prouve la vérité de cette proposition de Baïus : On doit regarder comme vincible et coupable, au moins indirectement, ce qui est volontaire dans sa cause ; or, cette ignorance des mystères serait volontaire dans sa cause, et cela à raison de la transgression volontaire de la loi naturelle. 3. Bien que cette hypothèse tombe d'elle-même, si ceux qui font un bon usage des grâces suffisantes d'une manière au moins éloignée obtiennent la foi, les habitants de Tyr et de Sidon auraient certainement dû l'obtenir, eux qui auraient cru en Jésus-Christ s'ils avaient vu les miracles qu'il fit à Bethsaïde et à Corozaïm, et pourtant ils ne l'ont point eue. Il est, par suite, évident que les infidèles ne reçoivent aucune grâce, et elle ne pourrait que leur être nuisible, car cette grâce serait cause qu'on leur imputerait justement les transgressions de la loi naturelle, qui, sans elle, seraient involontaires et nécessaires, et qui, par suite, ne leur seraient point imputables, au moins d'après la doctrine catholique. Donc :

Rép. 1. *N. Min.* Savoir, que l'on ne peut pas dire qu'avec ces grâces les infidèles aiment Dieu par-dessus toutes choses, lorsque rien ne s'y oppose. On ne peut pourtant pas conclure de là qu'ils sont justifiés, puisque cet amour ne serait qu'un amour de l'ordre naturel, et que sans la foi, et par conséquent sans un acte surnaturel, personne ne peut être justifié, puisque la foi en est le principe et le fondement (1).

(1) Il est quelques théologiens qui prétendent que pour que les infidèles négatifs fassent un acte surnaturel avec la grâce, il suffit qu'ils croient implicitement en Jésus-Christ. C'est à cela qu'ils rapportent les paroles de l'Apôtre, Hébr., XI, 6 : « Car il faut que celui qui vient à Dieu croie qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Ce sentiment a été soutenu par Scot, Soto, Suarez et un grand nombre d'autres, card. Gotti, *Théol. scholastico-dogmatique,* t. X ou I, q. 2, saint Thomas, *Traité de la foi,* quest. 2, dout. 4, § 1, il dit de cette opinion : « L'opinion qui nie que la foi explicite en Jésus-Christ » et à la Trinité est si nécessaire, que sans elle personne ne peut être ni justifié ni conservé, est très-probable. » Saint Thomas semble l'enseigner, soit dans cette q. 2, quest. 10, a. 4, à la 4, soit p. III, q. 69, a. 4, à la 2, où il dit du centurion Corneille : « Avant d'être baptisé, Corneille, et ceux qui sont

Rép. 2. *N*. Quant à la preuve, *N*. encore. Car, pour qu'une chose soit volontaire dans sa cause, il faut deux choses : il faut d'abord que l'effet découle nécessairement de cette cause; il faut ensuite, comme on le dit, que l'on prévoie au moins confusément que ce même effet en découlera. Mais comme les infidèles n'ont pas la plus petite connaissance, le moindre soupçon des mystères de la foi, ils ne veulent en aucune façon, lorsqu'ils transgressent la loi naturelle, l'ignorance de ces mystères, non plus qu'ils ne se la proposent. Ceux qui font cette objection prennent en outre pour vraie une chose fausse, savoir, que la grâce de la foi est due à ces œuvres. Ce fondement miné, la difficulté tombe d'elle-même.

Rép. 3. *N*. Quant à la preuve, *D*. La grâce de la foi aurait été conférée aux Tyriens et aux Sidoniens, si la grâce de la foi se conférait sur les mérites ou la prévision qu'on en ferait un bon usage, *C*. si elle se confère gratuitement et indépendamment de cette prévision, *N*. Dieu, en effet, est maître de ses dons, et il ne doit rien à personne.

Rép. 4. *N*. C'est ce qui découle de ce que nous avons dit. Nous nions en outre que les grâces que reçoivent les infidèles négatifs, pour observer les préceptes, leur soient nuisibles. Car, comme elles donnent la pleine faculté d'accomplir ces préceptes, si les infidèles résistent à ces grâces, ainsi ils n'y correspondent pas; ils se doivent imputer à eux-mêmes de ne pas les accomplir, d'autant mieux que, même sans ces grâces, les transgressions de la loi naturelle devraient leur être imputées à faute, puisqu'ils jouissent au moins de la puissance physique de l'observer; et, par suite, la nécessité où ils sont de les observer sans la grâce ne serait que morale, et non point absolue.

PROPOSITION V.

Dieu a préparé, autant qu'il est en lui, aux enfants qui meurent sans baptême, les moyens suffisants de faire leur salut.

La question ici consiste uniquement à savoir si Dieu, autant qu'il est en lui, a suffisamment pourvu aux moyens par lesquels les enfants peuvent faire leur salut, bien que, par un concours de circonstances naturelles, ou d'après le cours de la

» dans la même position que lui, obtiennent la grâce et les vertus par la foi
» en Jésus-Christ, et le désir implicite ou explicite du baptême. Cependant le
» cardinal tient pour l'affirmative, comme étant plus probable et plus sûre.

nature, ils viennent à mourir sans qu'ils aient pu en aucune manière recevoir le baptême qui était le remède à leurs maux. Il en est qui le nient, il en est d'autres qui l'affirment. Pour nous, nous embrassons ce dernier sentiment, et nous nous appuyons sur les raisons suivantes :

1. Dieu veut sincèrement le salut même de ces enfants; donc il a dû, autant qu'il est en lui, pourvoir suffisamment aux moyens par lesquels ils peuvent y parvenir.

2. Jésus-Christ est aussi mort pour ces enfants, et il a répandu son sang avec le désir vrai et sincère de les sauver; donc il leur a mérité et préparé des moyens véritablement suffisant pour acquérir la vie éternelle.

Mais on peut établir et confirmer cela à l'aide de quelques exemples. Comme un médecin ou un maître seraient censés avoir réellement fait tout ce qui dépendait d'eux pour pourvoir au salut d'un malade ou à la liberté d'un captif, en leur envoyant et le remède et la somme d'argent nécessaire par un serviteur, bien que ce serviteur, ou ait été frappé de mort subite en chemin, ou ait été retenu d'une autre manière, ou se soit détourné de son chemin par le fait de sa négligence, et n'ait pas apporté le remède ou la somme d'argent; de même Dieu est censé avoir suffisamment pourvu, autant qu'il est en lui, au salut de ces enfants par le sacrement du baptême, bien qu'il n'ait pas pu leur être administré, soit à cause d'un empêchement provenant du cours de la nature, soit à cause de la négligence et par la faute des hommes.

Objections.

Obj. 1. Dieu ne leur a pas suffisamment procuré ce remède, si, par le fait *de sa volonté,* il est impossible de le leur appliquer, et c'est ce qu'atteste maintes fois saint Augustin, surtout dans son livre intitulé *du Don de persévérance,* et lett. 194, où il enseigne que la plupart du temps un enfant ne reçoit pas le baptême, *Dieu ne le voulant pas.* 2. Parlant en outre, pass. cit., *du Don de pérsév.,* des enfants dont quelques-uns sont baptisés, et dont les autres ne peuvent pas être baptisés : « *Pourquoi,* demande-t-il, délivre-t-il plutôt les uns que les » autres? » Il répond : « O homme, qui es-tu pour répondre » à Dieu? Les jugements de Dieu sont insondables. » Il regarde donc comme une chose certaine que c'est par la seule volonté de Dieu qu'il se fait que l'un est baptisé et que l'autre ne

peut pas l'être. Il ne faut donc pas faire découler cela du cours de la nature ou de toute autre cause. 3. Certes, celui qui a institué ce cours de la nature, où il prévoit que le baptême ne pourra pas être administré à l'enfant qui meurt avant, n'est pas censé avoir suffisamment pourvu à son salut: « C'est une folie et un véritable non sens que de dire que la » volonté de Dieu ne s'accomplit pas en vertu de cette même » volonté (1), » comme le disait autrefois saint Prosper contre les semi-pélagiens. Or, cet ordre de la nature est établi d'après la volonté de Dieu, et avec cette prévision. 4. Ajoutez à cela que celui qui pourvoit aux besoins de quelqu'un est obligé de détourner le mal de ce même individu, pour qu'on puisse véritablement dire qu'il pourvoit suffisamment à son bien. Donc, comme Dieu ne détourne pas cet obstacle au salut de ces enfants, il est évident qu'il ne leur a pas procuré un remède salutaire. Donc :

Rép. 1. *D.* Si le baptême ne pouvait pas être administré, parce que Dieu ne le voudrait pas *positivement, C.* Dieu ne le voulant pas *négativement* ou *permissivement,* comme on le dit, *je subdist.* Antécédemment à la prévision des causes impédientes, *C.* conséquemment seulement, *N.* La volonté antécédente que Dieu a de sauver tous les hommes, est en effet toujours conditionnelle, savoir, pour qu'il n'y ait pas d'obstacle, soit du côté de la mauvaise volonté de l'homme, s'il s'agit des adultes, ou du cours ordinaire de la nature, s'il est question des enfants. « Si ce remède n'est point appliqué aux enfants » qui sont dans le sein de leur mère, dit saint Thomas, cela » ne vient pas d'un défaut de la miséricorde divine, c'est qu'ils » sont incapables de ce remède... parce que les ministres de » l'Eglise ne peuvent pas leur appliquer ce remède (2). » Telle est la seule manière d'interpréter saint Augustin, qui démontre à diverses reprises que Jésus-Christ est mort même pour ces enfants (3).

(1) *Rép. à la 4e obj. de Vinc.,* append. œuv. de saint Aug., tom. X.

(2) *Sur la 4e sent.,* dist. 6, quest. 1, a. 1, à la 1.

(3) Tel *Contre Julien,* liv. VI. Comme Julien niait que les petits enfants fussent morts par le péché, saint Augustin démontre qu'ils sont réellement morts par le péché, parce que Jésus-Christ est mort pour eux comme pour les autres; car il dit: « Si je vous faisais cette question : S'ils ne sont pas au » nombre des pécheurs, comment est-il mort pour eux (les petits enfants), » lui qui est mort pour tous les pécheurs? » Le saint docteur dit la même chose, *Op. imperf.,* liv. II, ch. 134 et ailleurs. Voy. Tricass., de la Grâce nécessaire au salut, sect. 5.

Rép. 2. *D.* Saint Augustin demande pourquoi un enfant plutôt qu'un autre est placé dans des circonstances telles qu'il puisse être baptisé, tandis que l'autre ne le peut pas; ou comparativement, *C.* absolument, *N.* Que telle soit la pensée de saint Augustin, on le voit par ce qu'il écrit, lett. 194. n. 32 et suiv., où il demande : « Pourquoi la providence de Dieu ne » prend-elle pas soin du salut de tous les petits enfants de ses » enfants, et prend-elle soin du salut de quelques enfants des » impies; » et il enseigne qu'il faut s'écrier avec l'Apôtre : *O altitudo* (ô abîme) ! Il dépend quelquefois des jugements insondables de Dieu que l'un soit placé dans des circonstances telles qu'il vit et qu'il est baptisé, pendant que l'autre ne l'est pas.

Rép. 3. *D.* Si celui qui a établi un tel ordre de la nature l'avait établi directement et pour cette fin, que le remède du salut ne pût point être appliqué à cet enfant, *C.* s'il ne se propose point cette fin, *N.* Car, dans le cas présent, la nature est soumise à la grâce, c'est-à-dire que la grâce se surajoute à la nature, et elle est accidentellement soumise aux mêmes vicissitudes que la nature, puisque la grâce la complète et lui donne sa forme, si je puis ainsi m'exprimer. Et comme Dieu est l'auteur de la nature avant de l'être de la grâce (au moins logiquement, *ratione et ordine*), de là a-t-il voulu qu'elle suivît les vicissitudes de la nature, qu'il n'est point tenu d'empêcher ou de détourner, en qualité d'agent général de l'univers, bien que quelqu'un périsse par accident.

Il est donc constant qu'il faut entendre les expressions de saint Prosper, toutes choses égales, et nullement de la collision de deux ordres divers, dont l'un dépend de l'autre, et lui est subordonné, et n'est que conditionnel.

Rép. 4. *D.* S'il s'agit d'un agent particulier, *C.* s'il s'agit d'un agent général, *N.* En effet, « l'agent universel, comme » l'observe fort bien saint Thomas, permet une défectuosité » dans quelque particulier pour ne pas empêcher le bien » général. C'est ce qui fait que l'on dit que les corruptions et » les défauts dans les choses particulières sont contre la nature » particulière, et cependant elles rentrent dans le plan de la » nature universelle, en tant que le défaut de l'une est un bien » pour l'autre, ou même pour l'univers entier (1).

(1) Part. I, q. 22, a. 2, à la 2. Voy. Suarez, sur la III p., S. Th., t. III, quest. 69, art. 7, diss. 27, sect. 3, vers la fin; voy., en outre, sur ce que nous avons dit à ce sujet, Traité de Dieu, n. 644 et suiv.

DEUXIÈME PARTIE.

DE LA GRACE SANCTIFIANTE.

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

La grâce sanctifiante, que l'on appelle aussi grâce habituelle, se définit ordinairement « un don surnaturel de Dieu inhérent » à l'âme d'une manière permanente, qui rend immédiatement » et formellement l'homme saint, juste, agréable à Dieu, enfant » adoptif de Dieu, capable de faire des œuvres méritoires de » la vie éternelle, et héritier de cette même vie. » De cette définition découle tout le système de la doctrine catholique sur la nature de cette grâce et ses effets; et 1. c'est qu'elle est intrinsèque à notre âme, ou qu'elle lui est entièrement unie; 2. que c'est elle qui la purifie de ses souillures, et qui lui imprime une espèce de reflet divin; 3. que, par conséquent, cette grâce sanctifiante est inséparable de la justification, qui dépend d'elle, puisque, par un seul et même acte, l'homme pécheur devient juste et saint; 4. qu'elle est un don de Dieu auquel, il est vrai, l'homme prévenu du secours actuel de Dieu doit se disposer, et que pourtant il ne peut jamais la mériter, ni par la foi ni par les autres œuvres, puisque Dieu la communique gratuitement, moyennant certaines dispositions préalables de la part de ceux qui sont aptes à recevoir ces grâces, de sorte qu'en recevant ce don l'homme est à la fois actif et passif; 5. que pourtant cette grâce n'est pas tellement inhérente à l'homme qu'il ne puisse plus la perdre une fois qu'il l'a; mais que, comme il se dispose librement à la recevoir par la grâce actuelle, de même il peut librement la perdre par le péché;

6. et qu'en conséquence, comme l'homme n'a jamais une certitude de foi qu'il a apporté toutes les dispositions requises préalablement pour acquérir la sainteté formelle ou la justification, il est évident que personne ne peut croire, et qu'à plus forte raison personne ne doit croire, d'une foi divine, qu'il a acquis la grâce justifiante; 7. il s'ensuit pareillement que, si quelqu'un est réellement justifié et sanctifié par un don de ce genre, il n'y a rien en lui qui déplaise à Dieu, puisque le péché, qui interrompt l'amitié de Dieu, est entièrement banni de sa personne, et que la concupiscence ne lui nuit plus, qu'elle n'est plus pour le juste qu'un sujet de combat d'où il retire, quand il lui résiste de toutes ses forces, une abondante moisson de mérites, fournissant continuellement matière à sa vigilance et à son humilité. 8. On en conclut enfin que les œuvres méritoires sont les fruits de la grâce sanctifiante, qui s'accroît par ces mêmes œuvres, et que si quelqu'un y persévère jusqu'à la fin, il aura la vie éternelle en héritage, dont la gloire sera plus ou moins grande, selon les mérites que chacun aura acquis.

Telle est la doctrine catholique sur la grâce sanctifiante, la justification et le mérite, que le concile de Trente a définis dans autant de canons que nous citerons plus bas. En attendant, pour faire voir la connexion de cette doctrine avec les autres vérités et avec tout le système, nous ferons observer que cette doctrine catholique de la grâce sanctifiante découle et est nécessairement unie avec la doctrine de l'Eglise sur l'état du premier homme et sur sa chute.

En effet, comme la grâce originelle, ainsi que nous l'avons dit si souvent, fut un don gratuit, dont Dieu combla la nature humaine dans notre premier père, et qu'il ajouta à cette même nature, on ne doit regarder cette grâce que comme quelque chose *d'accidentel* par rapport à cette même nature. Ainsi, cette grâce ayant été perdue par le péché, la nature humaine fut en même temps dépouillée de tous les dons gratuits qui accompagnaient la grâce ou la justice originelle. Cependant cette nature, même après sa chute, quoique ayant perdu ce don accidentel, savoir, la justice originelle, c'est ainsi que nous l'avons désignée, ne perdit rien néanmoins de ce qui lui était essentiel. Donc, comme les facultés de comprendre et de choisir librement appartiennent à l'essence de la nature humaine, il est évident que ces facultés jouissent d'une activité

propre, quoiqu'elles aient été affaiblies et qu'elles aient perdu de leur puissance après la chute de l'homme, Dieu les a réellement rétablies dans leur condition primitive et comblées de tant de biens. En conséquence, la nature humaine, réparée par Jésus-Christ et réintégrée dans sa dignité première, est capable, avec les grâces médicinales, de vaincre la concupiscence dans ses attaques et de garder les commandements; les grâces surnaturelles, en outre, illuminent l'intellect et excitent la volonté de l'homme à détester les péchés et à se disposer à acquérir la justification et la grâce sanctifiante; et dès que la dernière disposition ou la disposition prochaine est posée, Dieu déverse dans l'âme la grâce sanctifiante, et elle en chasse complètement le péché, et elle l'anéantit, et par suite elle rend l'homme agréable à Dieu, et il devient son ami, et il acquiert par là droit à la béatitude éternelle, parce que Dieu l'a adopté pour son enfant. Par suite, l'homme, avec le secours de la grâce, fait des œuvres méritoires, et il fait aussi les autres choses dont nous avons parlé plus haut. Telle est la connexion de toutes ces vérités dans la doctrine catholique.

Le système des novateurs du XVI[e] siècle est bien différent, il est même complètement contraire. Car eux, ainsi que nous l'avons souvent aussi répété, comme ils partaient de ce faux principe, que la grâce ou la justice originelle était une partie *essentielle* de la nature humaine, ils conclurent, de la chute de l'homme du paradis, que la nature elle-même était tombée et avait été altérée tout entière d'une manière *substantielle* et *essentielle*. Le péché originel, d'après leur manière de voir, est une *qualité positive;* il est même, qui plus est, une certaine *substance mauvaise* nécessairement inhérente à l'homme tombé (1). Et, par ce péché, l'intelligence et la volonté, même en tant qu'elles sont des facultés naturelles, ont perdu toute leur activité et ne servent qu'à pécher (2). Les péchés actuels

(1) Luther, sur le Ps. 50 : « Ce limon duquel, dit-il, ce petit vase a été ori- » ginairement pétri, est damable..... Le fœtus dès le sein de sa mère, avant » que nous naissions et que nous commencions à être homme, est péché. » Tel aussi Mélanch., *Lieux théolog.*, p. 19 : « Comme le feu a la propriété natu- » relle de s'élever, comme l'aimant a la propriété naturelle d'attirer le fer, » de même il y a dans l'homme une force native qui le porte à pécher. » Mathias Flaccus Illyricus a puisé dans Luther son paradoxe, que le péché originel est *une substance*. Voy. Bellarmin, *de l'Etat de péché*, liv. IV, c. 1 et c. 15; voy. aussi Moehler, *Symbolique*, t. I, p. 56 et suiv.

(2) *Solid. décl.*, 1, § 10, p. 14 : « On affirme en outre que le péché originel » n'est pas seulement, comme nous l'avons dit, dans la nature humaine, un

ne sont qu'autant de manifestations du péché originel qui subsiste toujours (1). L'homme ne peut donc pas, dans ce système, se disposer à la justification que les novateurs séparent de la grâce sanctifiante ou de la sanctification (2), puisque, d'après eux, la justification ne dépend pas de la sanctification, mais la sainteté de la justification. Il est impossible aussi, dans ce système, de faire des bonnes œuvres avant la justification, qui découle formellement de la foi, indépendamment de toute coopération humaine. Or, cette justification, ou plutôt cette sainteté, est toute extérieure, d'après eux, et elle consiste tout entière dans la rémission ou l'absolution de la peine due aux péchés, comme cela se pratique dans la justification *foraine;* et la faute, soit originelle, soit actuelle, demeure même après le baptême et la justification. En effet, si le péché originel constitue une partie *essentielle* de la nature corrompue elle-même; si les péchés actuels ne sont que des manifestations du péché originel, il est évident que ni celui-ci ni celui-là ne peuvent être effacés par la justification ou la grâce sanctifiante, qui, d'après les novateurs, est extérieure, et n'a pour objet que d'empêcher Dieu de considérer ces fautes, tout comme si elles étaient dérobées à ses yeux, et

» défaut horrible *de toutes les bonnes forces* pour les choses spirituelles qui » appartiennent à Dieu, mais qu'il est encore à la place de l'image perdue » de Dieu, et qu'il a remplacé une corruption intime, mauvaise, profonde » (comme un abîme), insondable et ineffable *de toute la nature et de toutes les* » *forces,* et surtout des forces supérieures et des principales facultés de l'âme, » et qui est profondément imprimé dans l'intellect, le cœur et la volonté de » l'homme. C'est pourquoi, depuis la chute originelle, l'homme reçoit héré- » ditairement, de ses parents, une puissance mauvaise née avec l'impureté » du cœur, la concupiscence et les inclinations mauvaises. » De là, les premiers novateurs s'élevèrent contre le *synergisme* ou la *coopération,* et la rejetèrent complètement pour poser *l'impuissance* absolue. Et plus tard ils s'écartèrent un peu de cette doctrine. Tel Wegscheider, § 149, *note.*

(1) Mélancht., *Lieux théolog.*, p. 19 : « L'Ecriture n'appelle pas, dit-il, celui-ci » péché originel, et celui-là actuel; car le péché originel est réellement une » cupidité mauvaise actuelle. » Voy. Moehler, *Symbolique* t. I, p. 62, il y dit : « Après cela, nous devons comprendre le dogme selon lequel tous les péchés » délibérés, c'est-à-dire tous les péchés actuels ne sont qu'autant de manifesta- » tions, de formes particulières du péché originel, que les branches, les fleurs » et les fruits de cet arbre mauvais. » Et en note 3, Luther dit (Luth., Werk., Wittemb., 1551, II part., p. 335) : « On peut fort bien l'appeler un péché père » (Ertzsünde); car il n'est point un péché que l'on commette comme les autres; » mais il est le péché unique qui fait et produit tout péché, et tous les autres » ne sont rien que les fruits de ce péché père... »

(2) Voy. Moehler, ouv. cit., p. 104 et suiv. Il cite plusieurs documents et anciens et modernes de cette doctrine des novateurs.

que, par suite, il ne les impute pas. Cette sainteté et cette justice n'appartient pas *proprement* à l'homme justifié, mais elle est la sainteté, la justice formelle du Christ saisie par l'homme, et c'est elle qui produit les bonnes œuvres, qui sont comme les fruits ou les signes de cette sainteté et de cette justice de Dieu ou du Christ que l'on a saisie, en même temps que la nature humaine manifeste, par les péchés actuels, l'existence perpétuelle du péché originel qui subsiste toujours (1). Tel est le système monstrueux du protestantisme sur la justification, la sainteté, les bonnes œuvres, et dont nous allons exposer successivement les diverses parties dans le cours de ce traité.

Telles sont les doctrines opposées qui sont l'objet des discussions qui ont lieu entre les catholiques et les protestants. Quant aux autres questions, elles sont, dans les écoles, l'objet de discussions libres. Les théologiens catholiques ne s'entendent pas sur les points suivants : 1. La grâce sanctifiante est-elle une qualité physique ou morale, créée ou incréée, ou est-elle la personne même du Saint-Esprit qui se communique substantiellement à l'âme du juste et la vivifie (2)? 2. La grâce est-elle inhérente à l'âme du juste par mode d'état, ou est-ce plutôt la grâce actuelle elle-même influant continuellement sur l'âme du juste et la rendant féconde (3)? 3. Cette grâce sancti-

(1) Nous avons cité ces documents en son temps.

(2) Voy. Pét., *de la Trin.*, liv. VIII, c. 4 et suiv.; le Maître des Sentences l'avait devancé, liv. I, dist. 17.

(3) Voy. J. Morin, Commentaire historique sur la discipline de l'administration du sacrement de pénitence, liv. VIII, chap. 2 et suiv., Anv., 1682, surtout chap. 8, où il cite plusieurs scholastiques célèbres qui affirment que, depuis plus de mille ans, la doctrine entière des habitudes infuses était oubliée dans l'Eglise. Il cite en outre les Pères qui expliquèrent, bien longtemps auparavant, l'effet des sacrements, la justification de l'impie, le mérite de la foi et de nos œuvres, sans faire mention de la grâce habituelle; ils ne firent mention que des secours actuels de la grâce et des œuvres qui en découlent. Il établit qu'il n'a pas encore été défini que la grâce actuelle soit nécessaire pour produire ces effets, et qu'il est encore quelques docteurs qui les expliquent sans cette grâce. Pour nous, nous ne citerons les paroles que d'un seul des scholastiques dont Morin fait mention, savoir, Barthol. de Médine, de l'ord. prêch., qui, dans la 1, 2, quest. 110, art. 2, écrit ce qui suit sur l'ensemble de cette doctrine : « Seconde conclusion. Il n'est pas certain, d'après » la doctrine de la foi, que la grâce soit un état infus dans l'âme et inhérent » à elle. Car ceci ne découle ni de l'Ecriture, ni de la tradition ecclésias- » tique, ni des définitions des conciles. » Et le concile de Trente, dans les passages que nous avons cités plus haut, comme le fait très-justement observer le savant Père Soto, liv. II, *Nature de la grâce*, c. 18, s'est à dessein abstenu du mot *état;* il s'est contenté de définir que l'homme est justifié par

fiante est-elle réellement distincte de la vertu de charité, oui ou non? 4. Outre les vertus théologiques, l'état des vertus morales, qui consistent dans une certaine facilité et une certaine propension à faire le bien, sont-elles déversées dans l'âme avec la grâce santifiante (1)? Le concile de Vienne a regardé cela comme plus vraisemblable, ainsi qu'on le voit par la Clémentine, *De summo Trin.,* où on lit : « Nous avons » pensé qu'il faut choisir, comme plus probable et plus en » rapport avec les écrits des docteurs modernes, et comme » approuvée par le concile, l'opinion qui tient que les petits » enfants, comme les adultes, reçoivent dans le baptême la » grâce *informante* et les vertus (2). » 5. Les dispositions

la justice qui est répandue dans notre cœur, et qui est attachée à lui. Et il dit un peu plus loin, en résolvant l'objection : « Il faut aussi observer que » cette justice intérieure et inhérente, et ce changement de volonté, par le- » quel le pécheur de mauvais devient bon, peut avoir lieu de deux manières. » D'une manière, par l'infusion de quelque qualité surnaturelle dans l'âme; » Dieu peut encore l'opérer sans déverser dans l'âme de qualité permanente, » par le seul mouvement actuel du secours divin, secours qui, par son effi- » cace, change l'esprit de l'homme, et de mauvais le rend bon. Mais Dieu » produit-il ce renouvellement intérieur par quelque qualité permanente et » infuse, ou plutôt par le seul mouvement actuel du secours divin? Le concile » de Trente ne le définit pas. » Cette question n'avait point, en effet, trait à ce qui était proposé dans le concile. Voy. aussi Vasquez, sur la 1, 2, dist. 187, c. 2; toute la longue diss. 203; diss. 210, c. 8; diss. 196, c. 3, n. 11 et suiv., n. 15; diss. 211, c. 7, n. 17; diss. 218, c. 3, n. 15; diss. 219, c. 1, n. 3 et 4; IIIe part., art. 2, sect. 3, n. 17. J'ai jugé à propos de faire ces observations, dans la crainte que ceux qui sont peu versés dans les matières théologiques, confondant les questions purement scholastiques avec les articles de foi, ne traitassent d'hérétique ou d'erronée la doctrine de ceux qui n'admettent aucune distinction entre la grâce habituelle et la grâce actuelle, ce qui certes n'est pas de foi. Au reste, comme l'opinion qui admet une distinction entre l'une et l'autre grâce est commune, et que maintenant elle est admise de tout le monde, nous l'admettons, et même elle nous paraît certaine et plus conforme à l'Ecriture, comme nous le démontrerons. Voy. Suarez, liv. VI, de l'Essence de la grâce ou de la justice habituelle, c. 8, 9. Quoiqu'il semble aller plus loin lorsqu'il pense qu'il est de foi que le baptême déverse l'état des vertus théologiques dans l'âme, et qu'il interprète les paroles du concile de Vienne des états des vertus morales. Au reste, Bellarmin dit lui-même, *de la Justific.,* liv. II, c. 15 : « La justice inhérente qui nous rend formellement » juste, est-elle la justice habituelle, ou la justice actuelle, ou l'une et l'autre? » Il est de cet avis au milieu de toutes les discussions des théologiens catholiques.

(1) Voy. Suarez, pass. cit.

(2) Voy. *Act. conc.,* Hard., t. VIII, col. 1359. Nous citerons le canon tout entier, pour mieux faire connaître la pensée du concile. Après avoir exposé la nécessité du baptême pour être sauvés, il poursuit : « Mais comme les » théologiens ne sont pas tous du même avis sur l'effet du baptême, qu'il » en est qui disent qu'il remet la coulpe aux petits enfants, mais qu'il ne » leur confère pas la grâce, et que les autres soutiennent, au contraire,

requises chez les adultes pour acquérir la grâce sanctifiante doivent-elles être considérées comme un mérite au moins *de congruo,* et peut-on les qualifier ainsi, oui ou non? 6. Est-il besoin, pour *constituer* un acte salutaire et pour le faire, outre la grâce sanctifiante, de la grâce habituelle, même pour les œuvres les plus faciles, pour qu'on puisse dire qu'il est surnaturel?

Quant à ces questions et plusieurs autres, sauf la première, sur laquelle nous dirons ce qui nous semble le plus vraisemblable, nous ne nous y arrêterons pas; elles nous paraissent bien moins importantes; nous consacrerons notre temps à défendre les dogmes catholiques. Comme, ainsi que nous l'avons dit, la grâce sanctifiante est celle qui justifie l'homme et qui le rend capable de faire des actes méritoires de la vie éternelle, nous traiterons d'abord ici de la justification, réservant la question du mérite pour la troisième partie de ce traité.

CHAPITRE II.

DE LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE.

Tout ce qui concerne la justification de l'impie se rapporte ou à la nature de cette même justification, ou aux dispositions requises pour l'obtenir, ou enfin à ses propriétés. Nous diviserons en autant de parties cette question pour la traiter.

ARTICLE PREMIER.

Essence ou nature de la justification.

Le mot de justification, qui vient du mot *justice,* ou de *rendre juste,* si on ne considère que le mot en lui-même, s'emploie de quatre manières dans les Ecritures; parfois, en effet, on le prend pour la loi, tel que Ps. 118, où on lit : « Je » garderai vos justifications; enseignez-moi à garder ou pra-

» qu'ils reçoivent dans le baptême la rémission de la coulpe, et qu'il répand » dans leur âme les vertus et la grâce formelle (*informans*) quant à l'état, » bien que pour le moment ils n'en aient pas l'usage; pour nous, tenant » compte de l'efficace générale de la mort de Jésus-Christ, qui est appliquée » par le baptême à tous ceux qui le reçoivent, nous tenons la seconde opi- » nion, qui dit, etc. » On voit par là que l'opinion de Suarez, que nous avons citée plus haut, paraît moins conforme à l'esprit du concile.

» tiquer vos justifications; » quelquefois on le prend pour l'acquisition de la justice, comme I Cor., VI, 11 : « C'est ce » que vous avez été autrefois; mais vous avez été lavés, vous » avez été sanctifiés, vous avez été justifiés; » quelquefois on le prend pour une augmentation de justice, comme Apoc., XXII, 11 : « Que celui qui est juste se justifie encore; » on le prend quelquefois enfin pour une déclaration publique et extérieure de justice, comme *V. G.* lorsque le juge déclare qu'un homme est innocent du crime dont on l'accusait; c'est dans ce sens qu'il est dit, Prov., XVII, 15 : « Celui qui justifie » l'impie, et celui qui condamne le juste, sont également » abominables devant Dieu (1). »

Mais Luther et Calvin prétendent, et leurs sectateurs à leur suite, que ce mot n'a ce dernier sens que toutes les fois qu'il est question de la justification du pécheur dans les Ecritures, d'après leur système, que nous avons exposé un peu plus haut; d'où ils concluent : 1. que les péchés ne sont pas réellement remis par la justification, mais seulement qu'ils ne sont pas imputés; 2. que la justification ne produit pas de renouvellement intérieur par la grâce, qui est inhérente à l'âme, ou qu'elle ne produit qu'une imputation extérieure de la justice du Christ; ou même, comme le pensa Osiander, par l'inhabitation de la justice essentielle de Dieu en nous, justice qui fait que Dieu est essentiellement juste (2). Les autres exposent cette même doctrine d'une autre manière; mais tous s'accordent à vouloir que la justice ou la cause formelle de la justification de l'homme lui soit extrinsèque, et que par conséquent elle ne soit pas inhérente à l'âme, de manière que l'homme soit véritablement juste intrinsèquement (3).

« La justification, d'après l'enseignement des catholiques, » est la translation de l'état dans lequel l'homme naît enfant » du premier Adam, dans l'état de grâce et d'adoption des » enfants de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ notre » Sauveur. » D'après cette définition, qui est celle du concile

(1) Voy. Bellarm., de la Justif., liv. I, c. 1.

(2) Osiander, Harmonie évangélique, a pensé que la grâce sanctifiante est une *substance,* « parce que, dit-il, la grâce n'est autre chose que la justice » et la sainteté de Dieu lui-même, constituant l'homme juste et saint, comme » la lumière du soleil n'est autre chose que la présence de ce même soleil » sur toute l'hémisphère. » Voy. Gotti, t. III, sur la 1, 2, q. 3, dout. 2.

(3) Voy. Bellarm., de la Justif., liv. II, c. 1.

de Trente (1), il est évident que la justification, dans le sens catholique, consiste dans un renouvellement intérieur de l'âme par la grâce, qui lui est inhérente à cause des mérites de Jésus-Christ notre Sauveur. Le concile, en outre, exposant la cause formelle de notre justification, poursuit en ces termes : « L'unique cause formelle, c'est la justice de Dieu, non pas » celle qui le rend juste lui-même, mais celle par laquelle il » nous rend justes, savoir, qui renouvelle notre âme lorsque » nous la recevons; et non-seulement nous sommes réputés » justes, mais c'est à juste titre qu'on nous qualifie de la sorte » et que nous le sommes réellement (2). » Et un peu plus loin : « C'est, dit-il, ce qui a lieu dans cette justification de » l'impie, lorsque, par les mérites de la très-sainte passion » du même (Jésus-Christ), l'Esprit-Saint répand la charité de » Dieu dans les cœurs de ceux qui sont justifiés, et qu'elle » leur est inhérente; d'où il résulte que, dans la justification » elle-même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit » en même temps par infusion, par Jésus-Christ en qui elle » réside, les choses suivantes : la foi, l'espérance et la cha- » rité (3). » Comme ces paroles établissent la doctrine véritable de la justice intrinsèque et inhérente, de même elles ruinent l'erreur fondamentale de nos adversaires relativement à la justice extrinsèque, d'où découlent les autres erreurs relatives à la justice formelle de Dieu demeurant en nous, ou de la justice de Jésus-Christ qui nous est imputée, ou de la seule rémission des péchés quant à la peine et extérieurement (*modo forensi*), et autres semblables (4).

Donc, comme dans cette question toute la difficulté porte sur ce que, d'après les hérétiques, la faute originelle demeure dans l'homme et sa postérité, c'est-à-dire l'amas des péchés actuels, qui n'en sont que la manifestation, et dont la peine seule est remise, pendant que la coulpe est déguisée, il s'ensuit que la justice ou la cause formelle de la justification est extrinsèque; pendant que, d'après les catholiques, et le péché originel, et les péchés actuels, qui viennent uniquement de la libre volonté de l'homme, sont réellement remis, non-seule-

(1) Sess., VI, c. 4.
(2) Ibid., c. 7.
(3) Ibid.
(4) Voy. Bellarm., de la Justif., liv II, c. 2.

ment quant à la peine, mais même quant à la coulpe, par un renouvellement intérieur de l'homme, que produit la grâce sanctifiante déversée dans ce même homme, il s'ensuit évidemment qu'ici nous avons deux choses à faire : il nous faut d'abord démontrer que les péchés sont réellement remis; ensuite, que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est tout-à-fait intrinsèque et inhérente à notre personne. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dans la justification de l'impie, les péchés sont réellement remis et complètement effacés.

Cette proposition est de foi; elle a été définie par le concile de Trente, can. 5, sess. VI : « Si quelqu'un dit que la grâce » de Jésus-Christ, qui est conférée par le baptême, n'efface » pas la faute (*reatus*) du péché originel, ou même soutient » qu'elle n'efface pas tout ce qui est la raison véritable et » propre du péché, et dit qu'il n'est que rayé ou qu'il n'est » pas imputé, qu'il soit anathème. » Et ce qu'on dit ici du péché originel, il faut aussi le dire des péchés actuels, puisque la raison est la même; seulement, le concile de Trente ne fait ici mention que du péché originel, pour répondre à la pensée des novateurs.

Voici comment on prouve cette proposition par l'Ecriture : L'Ecriture enseigne que Dieu remet les péchés de manière qu'ils sont enlevés, qu'ils sont effacés, et que les hommes en sont complètement purifiés; et qu'ils sont enlevés, ôtés, effacés d'une telle façon qu'il n'en reste plus rien, et que l'on dit de ceux qui sont justifiés qu'ils en sont lavés, purifiés, purgés, et qu'ils sont devenus brillants comme la lumière, qu'il ne leur reste plus aucune souillure. Donc, d'après l'Ecriture, les péchés sont remis, non-seulement quant à la peine, mais encore quant à la coulpe, de sorte qu'il n'en reste plus rien. Saint Jean dit en effet, de Jésus-Christ : « Voici l'Agneau de » Dieu qui *efface* les péchés du monde, » Jean, I, 29 ; on lit au livre des Actes, III, 19 : « Convertissez-vous, pour que vos » péchés soient *effacés;* » au liv. II, Rois, XII, 13 : « Le » Seigneur a *transporté* votre péché, ou l'a remis. » On lit encore, Is., XLIV, 22 : « J'ai fait disparaître vos iniquités » comme une nuée, et vos péchés comme un nuage; » de là David dit, Ps. 50 : « Vous me laverez, et je deviendrai plus

» blanc que la neige... créez en moi un cœur pur, ô mon » Dieu, et redressez mon esprit; » I Cor., VI, 11 : « *Vous* » *êtes lavés,* vous êtes sanctifiés, vous êtes justifiés; » Hébr., I, 3, le même Apôtre écrit du Christ : « Purifiant des péchés; » ib., IX, 28 : « Le Christ s'est offert une fois pour effacer les » péchés de plusieurs; » Ephés., V, 8 : « Autrefois vous » étiez ténèbres, et maintenant vous êtes *lumière* dans le » Seigneur; » il atteste encore, ibid., 26, « que le Christ a » souffert, afin qu'en *purifiant* l'Eglise, il sanctifiât par les » eaux du baptême... pour que l'Eglise fût glorieuse à ses » yeux, qu'elle *fût sans tache* et sans souillure, et sans autre » chose de ce genre, mais qu'elle soit sainte et immaculée. » Il était assurément impossible d'exprimer plus formellement l'oblation parfaite de la faute, et la pureté et l'exemption de toute espèce de souillure qui en est résulté (1).

La tradition ne démontre pas d'une manière moins formelle cette vérité. Or, des nombreux témoignages des Pères qui appuient cette vérité, nous n'en citerons qu'un ou deux, pour ne pas être trop long. Saint Jean Chrysostôme dit : « Les » prêtres des Juifs ne purifiaient pas même la lèpre du corps, » leur ministère se bornait à attester qu'elle était purifiée... » Quant à ceux-ci (les nôtres), ils n'ont pas seulement reçu le » pouvoir d'attester que la lèpre du corps est guérie, mais » leur pouvoir s'étend encore, non-seulement à déclarer que » les souillures de l'âme sont guéries, mais même à les » *guérir entièrement* (2). » Saint Augustin : « Nous disons » que, par le baptême, tous les péchés sont pardonnés, et qu'il » *efface les crimes,* ne les rayant pas seulement (3). » C'est ce qu'il répète plusieurs fois ailleurs.

Enfin, on le prouve même par une raison théologique. Si, en effet, les péchés existaient encore après la justification, l'homme ne serait pas renouvelé intérieurement, et on ne pourrait pas dire des pécheurs que, par la grâce, ils sont passés de la mort à la vie, ou qu'ils sont ressuscités avec

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 7, où il observe, n. 8 : « L'Ecriture emploie » toutes les expressions imaginables pour exprimer la rémission des péchés, » au point que quand même quelqu'un chercherait à dessein des expressions » pour déclarer clairement que le péché est réellement effacé et détruit, il ne » pourrait pas en trouver que l'Ecriture n'ait pas employé déjà. »

(2) Du Sacerd., liv. III, n. 6.

(3) A Bonif., liv. I, c. 13, n. 26.

Jésus-Christ, et autres choses semblables. Or, ce sont des choses qu'affirment saint Jean, I ép., III, 14, et l'apôtre saint Paul, Rom., VI, 1. Donc :

Ce sont des choses si claires, que les derniers sectaires se sont appliqués de tout leur pouvoir à tempérer et adoucir les opinions de leurs maîtres, comme s'ils n'avaient voulu signifier que les péchés subsistent encore *matériellement,* en tant qu'il est toujours vrai qu'un tel homme viola autrefois la loi, mais qu'ils n'existent pas formellement quant au *reatus* de la coulpe ou de la peine (1). Mais il est positif que ceux qui interprètent ainsi l'opinion des anciens novateurs, ou n'ont pas complètement pénétré le sens de leur système, ou ont feint de ne l'avoir pas pénétré.

Objections.

I. *Obj.* 1. Dans la justification de l'impie, les péchés sont seulement couverts, ou ils ne sont pas imputés à peine. 2. En effet, Ps. 31, il est dit : « Bienheureux ceux dont les iniquités » sont remises et dont les péchés sont couverts; bienheureux » l'homme à qui le Seigneur n'a pas imputé son péché. » C'est donc une seule et même chose que les iniquités soient remises et couvertes, et qu'elles ne soient point imputées. 3. Comme on le lit encore, Prov., X, 12 : « La charité couvre tous les » péchés. » 4. Toutes ces choses-là sont confirmées par l'Apôtre, qui non-seulement, Rom., IV, 7, rapporte les paroles du Ps. 31, citées un peu plus haut, mais qui explique en outre, II Cor., V, 19, de quelle manière Dieu remet les péchés, disant : « Dieu était en Jésus-Christ, se réconciliant le » monde, et ne leur *imputant* pas leurs péchés. » Donc, Dieu

(1) C'est ainsi que l'abbé Molan l'explique, Pensées privées; Bossuet, t. I, Œuvres posth., éd. Liége, 1767, p. 56 et suiv., où, après avoir expliqué la distinction entre l'acte matériel qui passe et ce qu'on appelle le péché formel, il conclut : « Nous avons établi que les péchés tant actuels que habituels, » quant au formel ou quant au *reatus* de la coulpe et de la peine, étaient » véritablement et totalement effacés dans la justification par la rémission, la » condonation et la non imputation..... Quant à ce que quelques théologiens » protestants ont dit, que dans la justification le péché n'était point effacé, » mais qu'il demeurait, ils l'entendent du péché d'origine et spécialement de » la concupiscence mauvaise, qui demeure, prétendent-ils, dans ceux qui » sont nés de nouveaux, non pas quant au formel, mais quant au matériel, » savoir, quant à la propension habituelle au mal, toutefois sans en être » maître. » Mais telle n'est pas la doctrine des protestants, comme le prouvent les passages que nous avons cités, et une foule d'autres que nous pourrions encore citer.

remet les péchés, non pas en les effaçant, mais bien en ne les imputant pas. 5. Certes, que telle ait été la pensée de l'Apôtre, c'est ce que prouve mieux encore ce qu'il écrit, Rom., VII, 17 : « Ce n'est pas moi qui fais cela, c'est le péché qui demeure en » moi. » Donc le péché existe encore dans ceux qui sont justifiés, et par conséquent il n'est pas effacé.

Rép. 1. *D.* Dieu couvre les péchés de manière qu'ils n'existent plus, *C.* de manière qu'ils existent encore, *N.* Et encore : Ils ne sont point imputés par la condonation, *C.* par la non imputation, *N.* Car lorsqu'on rapporte à Dieu ces expressions figurées, elles ne peuvent pas avoir d'autre sens; parce que si les péchés subsistaient encore réellement dans l'âme du pécheur quant à la faute de la coulpe, on ne pourrait pas dire qu'ils sont couverts devant Dieu, ni qu'ils ne sont pas imputés.

Rép. 2, ou *à la prem. preuve, N.* Car voici comment saint Augustin explique ce texte : « Les péchés sont couverts, ils » sont abolis, ils sont voilés..... Et gardez-vous d'entendre » par ces mots : Ils sont cachés, qu'ils existent et qu'ils vivent » encore (1). » Or, que ce soit bien là le sens de ces paroles, c'est ce que prouve, soit le contexte, soit les autres passages que nous avons cités; c'est même ce que demande la nature de la chose dont il est question; car si les péchés subsistaient encore réellement, comment seraient-ils couverts aux yeux de Dieu, devant qui tout est à nu et à découvert (2).

Rép. 3, ou *à la* 2e *preuve, D.* La charité *couvre,* c'est-à-dire *éteint* tous les péchés, comme saint Augustin interprète encore ce passage des Proverbes, *C.* elle les couvre comme un voile et une couverture, *N.* (3).

Rép. 4. *N.* L'Apôtre, dans l'ép. Rom., pass. cit., ne rap-

(1) *Expl.* 2, *sur le Ps.* 31, n. 9.

(2) Voy. Bellarm., de la Just., liv. II, c. 9. Il se trouve à peine aujourd'hui quelques protestants qui soutiennent encore que ce n'est pas là le sens des paroles qu'on nous objecte. Il nous suffira de citer l'interprétation de Georges Rosenmuller, qui écrit ce qui suit, ch. 4, sur l'ép. aux Rom., v. 6 : « C'est » une nouvelle formule qui semble être employée pour absoudre quelqu'un. » Car dans le Ps. 31, il est question de la rémission des péchés. Et dans le v. 7 il poursuit : « Ils sont heureux (dit David) ceux dont les péchés sont » condonés, dont les iniquités sont détruites, sont proprement couvertes, » c'est-à-dire sont entièrement remises et livrées à l'oubli. » Les expressions employées indiquent la rémission totale, Hébr., VIII, 12, X, 17. Ainsi dans Cicéron, *pro Cœlio,* on rappelle les vices objectés à de nombreuses vertus.

(3) *Traité* 1, *sur la* I saint Jean, n. 6.

porte les paroles du Ps. 31 que pour montrer que la justification est pleinement gratuite, et non pas pour en donner une notion absolue et adéquate, et bien moins encore pour enseigner, comme le pensent nos adversaires, que la rémission des péchés consiste dans la non imputation, et non dans une ablation complète. Ceci, d'ailleurs, ne se rapportait pas au but qu'il se proposait d'atteindre, et était en outre opposé à ce qu'il avait enseigné ailleurs.

Le sens des paroles tirées de l'ép. aux Cor., d'après saint Jean Chrysostôme, les autres Pères grecs et l'interprète syriaque, est celui-ci : Dieu était dans le Christ, se réconciliant le monde, remettant gratuitement leurs péchés et les condonant par les mérites de Jésus-Christ, ou en vue de sa passion. C'est aussi le sens que leur donnent les Pères latins (1).

Rép. 5. *D*. Le péché improprement, ou la concupiscence, *C*. le péché formel ou proprement dit, *N*. La raison pour laquelle l'Apôtre appelle péché la concupiscence, c'est parce que, comme le déclare le concile de Trente, « elle vient du péché, » et qu'elle incline au péché; » autrement, le même Apôtre n'aurait pas dit un peu auparavant : « Il n'y a maintenant » rien de damnable dans ceux qui sont en Jésus-Christ. »

II. *Obj*. 1. Le mot *justifier* s'emploie, dans les Ecritures, selon les formes judiciaires, de sorte qu'il signifie la même chose que prononcer que quelqu'un est juste, et non *rendre juste;* ainsi il est dit, Rom., VIII, 33 : « Qui osera accuser les » élus de Dieu? C'est Dieu qui justifie, qui est-ce qui con» damnera? » et ailleurs. 3. C'est aussi ce que prouve l'usage que les écrivains profanes font de ce mot, car ils ne l'emploient jamais que dans ce sens (2). Mais à quoi bon insister sur le mot, quand les Ecritures prouvent la chose elle-même; 4. puisqu'elles n'emploient, pour signifier l'œuvre complète de la justification, que des expressions empruntées aux formes judiciaires; ainsi, nous voyons le mot *jugement,* Ps. 145, 7; le mot *juges,* saint Jean, V, 17 ; le mot *tribunal,* Rom., XIV, 10; *accusé,* Rom., III, 19; *accusateur,* saint Jean, V, 45; *témoins,* Rom., II, 15; *actes du procès,* Coll., II, 14; *avocat,* I saint Jean, II, 1; *sentence,* Ps. 32, 1; *exécution,* Luc, XVI, 22, etc. Donc, comme toutes les formes judiciaires se ren-

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., et Bernard. de Pecquigny, sur ce passage.

(2) Tel Kemnitius, cité par Bell., pass. cit.

contrent dans toute l'affaire de la justification, pourquoi n'en serait-il pas ainsi pour la justification elle-même? Il n'est donc pas étonnant, par suite, si nous trouvons ce qui suit, Rom., V, 13 : « Jusqu'à la loi, le péché était dans le monde, mais le » péché n'était pas imputé; » 6. Sagesse, XI, 24 : « Vous » avez pitié de tous..... et vous dissimulez les péchés des » hommes. » 7. Il n'est pas étonnant que l'Ecriture dise même de l'homme justifié, que personne ne *peut penser* qu'il est juste, *V. G.* Ps. 142, 2 : « Tout homme vivant ne sera pas justifié » devant vous; » Job., IX, 2 : « Je sais que l'homme, com- » paré à Dieu, n'est point juste; » et saint Matth., VI, 12, tous les hommes pécheurs et justes doivent indistinctement dire : « Pardonnez-nous nos offenses, » et ailleurs. Tout ceci se concilie parfaitement dans le système des protestants avec les péchés qui subsistent même après la justification, pendant que, dans le système catholique qui soutient la destruction complète du péché, on ne peut pas le faire. Donc :

Rép. 1. *D.* Le mot *justification* se prend quelquefois, dans l'Ecriture, selon les formes judiciaires, *C.* toujours, et surtout dans le cas présent, *N.* Les textes que nous avons cités dans les preuves prouvent en effet le contraire. Et si parfois le mot *justifier,* même dans la matière dont nous traitons, s'emploie dans le sens de *déclaration,* il faut l'entendre alors dans un sens métaphorique, comme signifiant que Dieu produit réellement à l'intérieur ce qui a lieu à l'extérieur sous forme de jugement. Car, lorsque les juges absolvent un coupable présumé, ils déclarent par là même qu'il n'est pas coupable des fautes qu'on lui imputait, car c'est là tout ce qu'ils peuvent faire; mais Dieu, lui, peut rendre juste; quand il déclare qu'un homme est juste, il le rend, par un changement intérieur, tel que la vérité intérieure concorde avec la vérité qu'il déclare extérieurement. Ce que nous dirons par la suite rendra ceci plus évident encore.

Rép. 2. *D.* Dieu qui justifie, et par l'abolition intérieure des péchés, et par la déclaration extérieure, *C.* par la seule déclaration extérieure, *N.*

Rép. 3. Il ne faut pas s'étonner que les écrivains profanes n'aient pas entendu autrement cette expression ou toute autre, parce que, parmi les hommes, il n'y a pas d'autre justification que la justification déclarative ou judiciaire, et qu'ils sont dépourvus de toute idée plus élevée ou intérieure de justification.

Mais il n'y a rien d'extraordinaire à ce que les mêmes expressions aient dans les Ecritures une signification bien plus élevée et bien différente de celle que les écrivains profanes lui attribuent, et cela pour la raison que nous en avons donnée (1).

Rép. 4. *D.* Les Ecritures n'emploient que des expressions tirées des formes judiciaires pour exprimer l'œuvre entière de la justification, afin d'exprimer en quelque sorte, par des symboles et des emblèmes extérieurs, ce que Dieu opère d'une manière invisible et spirituelle dans l'âme, *C.* comme consistant dans l'écorce des symboles et des emblèmes, *N.* Car, comme le monde spirituel et invisible ne peut en quelque sorte se produire à la lumière qu'au moyen d'enveloppe sensible et extérieure, si je puis ainsi m'exprimer, il en résulte que toutes les fois que l'on propose aux hommes une vérité ou une œuvre spirituelle et invisible, on l'enveloppe aussi de quelque forme sensible pour la leur rendre palpable. Il serait facile de le prouver par plusieurs exemples, *V. G.* Les saintes Ecritures nous représentent la béatitude céleste sous les symboles d'une maison, d'une cité, d'un festin, de mets et de breuvages, et autres choses semblables; l'état glorieux des corps sous l'emblème d'un aigle, d'un veau qui bondit de joie, etc. Il est inutile, il est même absurde, c'est aussi contre l'enseignement de toutes les lois exégétiques, de prétendre que la béatitude éternelle consiste dans une maison, un festin, etc. On peut en dire autant de la condition des corps glorieux. Mais c'est ce qui arrive aussi pour la justification; pour nous la représenter, pour la mettre en quelque sorte sous nos yeux, l'Ecriture a recours aux figures et aux emblèmes en usage dans les jugements humains; il n'est pourtant permis à personne d'en conclure que Dieu justifie les hommes d'une manière extérieure, comme le font les juges humains. La philologie orientale en fournit aussi une preuve péremptoire, elle qui emploie fréquemment des locutions symboliques et figurées (2). Donc, plus nos adversaires réunissent de phrases

(1) Voy. Bellarm., *de la Justif.*, liv. II, c. 9, n. 18 et suiv., avec les notes justificatives de Vite Erbermann.

(2) Voy. Glassius, *Philologie sacrée*, éd. Dath et Baver, Leipsig, 1797, t. II, dernière partie de la première partie, c. 3, §§ 49 et suiv., et liv. II, traité 1, c. 7, p. 957 et suiv. Au reste, Winer avoue dans son *Lexique manuel hébraïq.*, en parlant du mot hébreu qui représente le mot *justifier*, que les anciens Hébreux l'employaient pour exprimer la justice interne, et il le prouve par des exemples. Grotius avait devancé Winer, *Prolég. sur l'ép. aux Rom.*, ainsi

de ce genre, mieux ils prouvent qu'il ne faut prendre que dans un sens figuré les expressions que les Ecritures emploient en parlant de la justification. Au reste, ces mêmes Ecritures enlèvent tout doute sur la valeur de ce mot, lorsqu'elles enseignent que Dieu *efface, lave, enlève, détruit* les péchés, etc., ainsi que nous l'avons prouvé plus haut (1).

Rép. 5. *D.* Le péché n'était pas imputé selon les prescriptions de la loi, ni frappé de peines déterminées et définies, *C.* il n'était pas du tout imputé, *N.* La Genèse elle-même nous apprend le contraire; nous y voyons que ceux qui transgressent la loi naturelle sont punis des châtiments les plus rigoureux; tel, *V. G.* que la destruction de tous les hommes, sauf la famille de Noé, par le déluge, et la destruction des Sodomites par le feu, etc.

Rép. 6. *D.* Il *dissimule,* en différant d'infliger les punitions prescrites par la loi, pour que les coupables fassent pénitence, *C.* il dissimule en n'imputant pas, *N.* Le sens est tout naturel.

Rép. 7. *D.* A moins que Dieu, par un acte tout gratuit de sa miséricorde, ne pardonne les fautes des hommes en les remettant, *C.* s'il les remet, *N.* Or, dans les textes cités et autres semblables, l'Ecriture ne signifie qu'une chose, c'est que personne ne peut se glorifier de sa justice, soit parce que si les hommes sont justes et saints intérieurement, c'est de Dieu qu'ils tiennent cette justice et cette sainteté; soit parce que le plus souvent ils mêlent à leurs bonnes œuvres, à leurs actions pieuses quelque imperfection, provenant soit de leur

que Georg. Bullus, *Harmonie apost.,* diss. 1, c. 1, § 1, où il dit que le mot *dicaioun* ne signifie pas seulement *à la manière des juges,* mais que c'est là seulement *son sens le plus familier, et qui se présente le premier.* Ernest Grabe, notes sur le 1 c. et surtout sur le § 2 de la dissertation de Bullus, où il faut remarquer en outre qu'il est plusieurs passages de l'Anc.-Test. où les protestants les plus sévères ont pris le mot *justifier* pour *rendre juste intérieurement,* tel que Dan., XII, 3; Eccl., XVIII, 22; Ps. 72, 13; Is., LIII, 11. Le même auteur démontre en outre, pour le Nouv.-Test., que ce mot y est pris dans ce sens, non-seulement dans l'Apoc., XXII, 11, mais encore dans l'épître aux Rom., VI, 7. Enfin, les paroles suivantes, Rom., IV, 25 : *Il est ressuscité pour notre justification,* signifient la justice qui demeure en nous, d'après les protestants, comme l'ont enseigné Martin Boër, sur la Genèse, XV, 161; Pierre Martyr, sur l'épît. Rom., IV, et Martin Bucer, sur le même passage. Grabe aurait pu ajouter à ces passages ce qu'on lit, Rom., V, 17, où le mot *justice* est employé dans le sens moral, comme le prouve clairement le texte; car l'Apôtre y compare l'injustice résultant de la désobéissance d'Adam avec la justice que nous a acquise l'obéissance de Jésus-Christ; sans nous arrêter aux autres passages.

(1) Voy. Moehler, *Symbolique,* t. I, p. 124 et suiv.

faiblesse, soit de leur nonchalance ou de leur malice, soit parce qu'ils se souillent au moins de péchés véniels, pour lesquels ils doivent implorer la clémence divine, soit enfin parce que, comparée à la justice incommuniquable et essentielle de Dieu, notre justice, quelle qu'elle soit, s'évanouit comme la lumière d'un flambeau devant la lumière du soleil. C'est encore de cette manière qu'il faut interpréter certains passages des Pères, ne voulant pas perdre notre temps à les examiner un à un. Car leur pensée est si bien connue, que nos adversaires l'ont avoué plus d'une fois eux-mêmes, et qu'ils confessent ouvertement qu'ils renoncent à cela (1).

On voit par ce qui précède ce qu'il faut penser de la conclusion de nos adversaires, savoir, si ce que dit l'Ecriture se concilie mieux avec la doctrine catholique, ou avec le système des novateurs. La doctrine catholique ne donne lieu à aucune difficulté; dans le système des novateurs, au contraire, outre que cette doctrine découle d'un principe faux, Dieu déclarerait juste celui qui est impie *actu;* il ne verrait pas les péchés dans celui qui en est entièrement souillé; il ne pourrait les détruire radicalement par sa toute-puissance, et autres conséquences semblables, non moins absurdes que contraires à la foi, qui en découleraient (2).

PROPOSITION II.

Les impies ne sont pas formellement justifiés soit par la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, soit par la seule rémission des péchés; mais ils sont justifiés par la grâce et la charité que le Saint-Esprit répand dans leurs cœurs, et qui demeure en eux; non plus que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est seulement une faveur de Dieu.

Cette proposition est de foi; le concile de Trente l'a textuellement définie, sess. VI, can. 10 : « Si quelqu'un dit que les » hommes sont formellement justes par la même (justice de » Jésus-Christ), qu'il soit anathème. » Can. 10 : « Si quelqu'un » dit que les hommes sont justifiés, soit par la seule imputation » de la justice de Jésus-Christ, soit par la seule rémission des » péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité, que le

(1) Voy. Bellarm., pass. cit.
(2) Voy. Moehler, pass. cit.

» Saint-Esprit répand dans leurs cœurs, et qui y demeure, ou
» même que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est
» seulement une faveur de Dieu, qu'il soit anathème. »

Or, voici comment nous établissons cette vérité de foi contre les erreurs des novateurs, que nous avons énumérées : La justification, d'après les Ecritures, ne consiste pas dans la seule rémission *judiciaire* des péchés ou dans l'imputation extérieure de la justice du Christ, mais dans un renouvellement intérieur; si ces mêmes Ecritures attestent en termes exprès que, dans la justification, la grâce ou la charité est déversée dans nos cœurs, et qu'elle y est tellement répandue, qu'en recevant en nous l'abondance de la grâce nous sommes régénérés et renouvelés, et que Dieu demeure en nous par sa grâce. Or, c'est ce qu'affirment très-nettement les saintes Ecritures. En effet, l'Apôtre écrit, Rom., V, 5 : « La charité est répandue dans nos cœurs » par le Saint-Esprit qui nous est donné, » et v. 17, il poursuit, parlant des justes : « Recevant l'abondance de la grâce, » des dons et de la justice, ils règneront dans la vie par un » seul Jésus-Christ. » Il dit encore, ép. à Tite, III, 5 : « Il » nous a sauvés par le bain de la *régénération* et de la *rénovation* du Saint-Esprit, qu'il a largement répandu en nous » par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa » grâce, nous soyons ses héritiers, selon l'espérance de la vie » éternelle. » Jésus-Christ avait déjà dit lui-même, saint Jean, III, 5 : « A moins que quelqu'un ne renaisse de l'eau et de » l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de » Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et *ce qui est né de* » *l'Esprit* est Esprit. » Et ibid XIV, 23, il avait affirmé de l'homme juste : « Nous viendrons à lui et nous demeurerons » en lui, » savoir, par la grâce au moins inhérente. Donc :

Parmi les Pères, nous citerons saint Augustin, qui, liv. *de l'Esp. et de la lett.,* c. 10, parlant de la justification que nous acquérons au moyen de la foi par laquelle on croit en Jésus-Christ, dit : « Mais comme cette foi est dite foi de Jésus- » Christ, non pas qu'il croit par elle, de même cette justice est » appelée justice de Dieu, bien que ce ne soit pas par elle » qu'il soit juste, car l'une et l'autre nous appartiennent; mais » on les appelle ainsi parce que nous les tenons de la largesse » de Dieu. » Et c. 32, n. 56 : « La charité de Dieu, que l'on » dit être répandue dans nos cœurs, n'est pas celle par laquelle » il nous aime, mais bien celle qui fait que nous l'aimons;

» comme la justice de Dieu est celle par laquelle il nous rend » gratuitement justes, et le salut du Seigneur celui par lequel » il nous sauve, et la foi de Jésus-Christ celle par laquelle il » nous rend fidèles. » Mais le saint docteur revient si souvent sur ces choses, que Calvin avoue lui-même qu'ici il abandonne saint Augustin, « parce que, dit-il, il rapporte la grâce à la » sanctification par laquelle le Saint-Esprit nous donne une » nouvelle vie (1). »

Enfin, le docteur angélique tire de la nature même de la question que nous traitons ici la raison théologique qui suit : Dans l'état présent, il n'y a pas de milieu entre aimer ou haïr Dieu, et c'est le péché qui engendre la haine en empêchant l'effet de l'amour de Dieu; de là, si le péché est effacé, l'effet de cet amour revit nécessairement, et cette affection ou cet amour de Dieu ne suppose pas la bonté dans l'objet qu'il aime, mais il la fait ou la produit; on ne peut par conséquent pas concevoir la rémission du péché sans concevoir l'infusion de la grâce, qui renouvelle l'homme intérieurement, et qui, d'un objet de haine, en fait un objet d'amour (2). Aussi, non-seulement il enseigne constamment que la justification est un certain mouvement et un passage d'un état à l'autre, mais il enseigne en outre de quelle manière cela se fait, en écrivant : « La justi» fication de l'impie n'est pas successive; mais, selon l'ordre » de la nature, l'une de ces choses est antérieure à l'autre, et » voici l'ordre naturel qui existe entre elles : la première, c'est » l'infusion de la grâce; la seconde, le mouvement du libre » arbitre vers Dieu; la troisième, le mouvement du libre ar» bitre contre le péché; la quatrième, c'est la rémission de la » faute (3).

Voilà ce qui touche au dogme. Mais si on demande quelle est cette grâce par laquelle nous sommes formellement justifiés, est-ce une grâce dite actuelle, ou une grâce habituelle? Pour nous, nous répondons, selon l'enseignement commun des théologiens, que nous tenons pour certain que c'est une grâce

(1) Liv. III, *Instit.*, c. 2, § 15. Chemnitz avoue aussi que les Pères s'accordent au moins dans leur manière de s'exprimer avec les catholiques; car, *Examen du concile de Trente,* part. I, il dit : « Nous ne discutons pas sur la manière » dont les Pères acceptent la justification. » Et un peu plus loin : « Je sais, » dit-il, que les Pères parlent autrement; mais il est question de la propriété » des langues. »

(2) 1, 2, q. 113, art. 2.

(3) Ibid., art. 8.

habituelle, et non une grâce actuelle. Or, nous pensons avec Suarez qu'il faut embrasser cette opinion pour les raisons suivantes : L'homme devient formellement juste quand il naît de Dieu et qu'il est constitué fils de Dieu. Donc la grâce par laquelle Dieu l'engendre et l'adopte pour son fils le justifie aussi. Mais la grâce par laquelle l'homme est engendré de Dieu est une grâce permanente et habituelle. Il est dit en effet, I saint Jean, III, 9 : « Tout homme qui est né de Dieu ne » commet pas le péché, parce que *sa semence demeure en lui.* » Le même saint Jean dit encore, XIV, 23 : « Nous venons à lui » (par la grâce) et nous demeurons en lui. » Cette opinion est en outre confirmée par le concile de Vienne, dont nous avons rapporté plus haut les expressions, et par le concile de Trente, qui, sess. VI, emploie à diverses reprises le mot *demeure* (*inhæret*), en parlant de la grâce sanctifiante par laquelle nous sommes justifiés, et il enseigne en outre, c. 7, que la justification est une rénovation intérieure de l'homme, par la susception volontaire de la grâce et des dons de Dieu; c. 11, il ajoute que la grâce de la justification ne se perd pas par les péchés véniels, et c. 16, qu'il est quelques personnes justifiées qui conservent toujours la grâce qu'elles ont reçue; il pense donc que la grâce justifiante est quelque chose de permanent. Certes, les petits enfants et ceux qui sont toujours privés de raison, reçoivent la grâce et les vertus, et ils ne la reçoivent pas par manière de mouvement les portant à agir, puisqu'ils en sont incapables; donc ils la reçoivent par mode d'état. Quant à cette dernière raison elle est irréfutable (1).

(1) Voy. Suarez, pass. cit. Quant aux passages des Pères que cite Morin, nous répondons que les Pères ne font point mention de la grâce *habituelle* ou même *sanctifiante,* parce que ces noms ne furent admis que plus tard; nous accordons même que ces Pères n'ont nullement parlé de l'infusion des états ou des qualités, puisque ces locutions n'ont eu cours dans les écoles qu'au siècle suivant, savoir, lorsque la philosophie d'Aristote a eu commencé à y pénétrer. Mais autre chose est discuter sur les mots et les noms, ou sur la manière d'exposer une doctrine, autre chose est parler de la chose elle-même. Or, il est faux que les Pères n'aient pas reconnu un état permanent de justice et de sanctification dans les hommes justes. Il suffit pour cela de jeter les yeux sur les nombreux textes des Pères, que cite Pétau et qu'il commente, *de la Trinité,* liv. VIII, c. 4, 5, 6, 7, et par lesquels il est démontré que les Pères pensèrent que Dieu *habite* dans l'âme du juste, qu'il la *remplit,* qu'il la *rend participante de la nature divine,* qu'il *demeure perpétuellement en elle,* etc., que l'âme du juste le *perçoit,* qu'il devient le temple du Saint-Esprit, etc., et, qui plus est, les Pères ne rejettent pas le mot *qualité.* C'est ce que l'on voit clairement par la manière dont s'exprime saint Cyrille d'Alex., liv. IX, sur saint Jean, où il dit : « Comment seront-ils participants de la

Objections.

I. *Obj.* 1. L'Ecriture atteste en maints endroits que nous ne sommes justes que de la seule justice de Jésus-Christ. 2. Car l'Apôtre dit, Philipp., III, 9 : « Et que je sois trouvé en lui » n'ayant point la justice qui vient de la loi, mais celle qui naît » de la foi en Jésus-Christ, qui est de Dieu et qui est la justice » dans la foi. » 3. Et I Cor., I, 30, il écrit du Christ : « Qui » nous a été donné de Dieu pour être notre sagesse, notre » justice, notre sanctification et notre rédemption. » Or, que l'Apôtre parle de la justice extrinsèque de Jésus-Christ, qui nous est imputée, on le voit 4. par l'antithèse qu'il établit, II Cor., V, 21, lorsqu'il dit de Jésus-Christ : « Puisque celui » qui n'avait pas connu le péché a été traité comme pécheur » pour nous, afin que nous devinssions justes de la justice de » Dieu en lui. » Or, Jésus-Christ ne s'est fait péché qu'extérieurement; donc nous ne devenons justice de Dieu pareillement en Jésus-Christ que d'une manière extérieure.

Rép. 1. *D. A.* Comme cause *méritoire, C.* comme cause *formelle, N.* Pour qu'on puisse comprendre les Ecritures sur ce point, nous allons citer la doctrine du concile de Trente sur les causes de la justification; voici comment il s'exprime : « Les causes de cette sanctification sont les suivantes : La » cause finale, c'est la gloire de Dieu et de Jésus-Christ et la » vie éternelle; la cause efficiente, c'est Dieu miséricordieux, » qui nous lave et nous sanctifie gratuitement, nous marquant » et nous oignant du Saint-Esprit de promission, qui est le

» nature divine, selon le langage des saints, ceux qui reçoivent le Saint-Esprit, » si on le considère au point de vue des choses créées, au lieu de dire qu'il » procède de la nature divine en nous, non pas toutefois qu'il passe par elle » comme quelque chose d'étranger pour venir en nous, mais bien plutôt, s'il » m'est permis de m'exprimer ainsi, il est en nous comme quelque qualité de » la divinité, et il demeure dans les saints, et qu'il y demeure toujours; s'ils » purifient l'œil de leur âme, et s'ils s'appliquent sans cesse, par la pratique » de toutes les vertus, à conserver la grâce ? » Mais on peut consulter le savant homme que nous avons cité. En rejetant même, si on le veut, les mots *habituel, état, qualité,* dans le sens des péripatéticiens, je ne pense pas que l'on puisse, sans témérité, révoquer en doute l'opinion qui soutient que la grâce sanctifiante est permanente dans les hommes justes. Or, il est insensé de discuter sur les mots quand il s'agit de la chose elle-même. Et quand les scholastiques que cite Morin établissent que la doctrine de la grâce *habituelle* était inconnue de l'antiquité, ils parlent relativement à la doctrine de l'*infusion des états,* et non de la permanence de la grâce sanctifiante dans l'homme justifié. Voy. Bellarm., *Justific.,* liv. II, c. 15 et suiv.

» gage de notre héritage; la cause méritoire, c'est son Fils
» unique et bien-aimé Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui,
» lorsque nous étions ennemis de Dieu à cause de son amour
» infini pour nous, nous a mérité par sa très-sainte passion
» sur la croix la justification, et a satisfait à son Père pour
» nous; la cause instrumentale, c'est le sacrement de baptême,
» qui est le sacrement de la foi, sans laquelle il n'y a de
» justification possible pour personne. Enfin, la seule cause
» formelle, c'est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle
» il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous rend
» justes, savoir, celle qui nous renouvelle intérieurement
» quand nous la recevons, etc. (1). » De cette manière il ne reste plus d'équivoque, et il est facile d'expliquer les passages de l'Ecriture qu'on nous objecte et une foule d'autres semblables, et d'en connaître la signification véritable et naturelle.

Rép. 2, *ou à la première preuve, D.* Pour que je sois trouvé juste en n'ayant pas de justice *à moi,* c'est-à-dire *propre* et indépendante des mérites de Jésus-Christ, *C. propre,* c'est-à-dire intrinsèque ou inhérente par les mérites et la grâce de Jésus-Christ, *N.* C'est ce que prouve le contexte, où l'Apôtre oppose la justice légale acquise par les mérites propres à la justice que nous acquérons par la foi en Jésus-Christ à cause de ses mérites.

Rép. 3. *D.* Jésus-Christ nous a été donné pour être notre justification d'une manière *efficiente* et *méritoire*, *C.* d'une manière *formelle, N.* L'effet est ici, comme en beaucoup d'autres endroits, pris par métonymie pour la cause; tel que Ps. 26, 1, David dit : « Le Seigneur est ma lumière et mon » salut, » c'est-à-dire la cause de ma lumière et de mon salut.

Rép. 4. *D.* C'est-à-dire le Père a fait le Christ improprement péché, savoir, qu'il en a fait une hostie pour le péché, *C.* péché dans le sens propre et formel, *N.* Car ceci est absurde. Ainsi, nous nions que le Christ ait été fait péché, dans le sens exposé, autrement que d'une manière extrinsèque, car Jésus-Christ s'est réellement fait victime pour le péché. On voit par conséquent que le sens de l'antithèse consiste en ce que, comme nos péchés furent la cause méritoire de la mort du Christ, de même la cause méritoire de notre justification, ce furent les souffrances du Christ.

(1) Sess. VI, c. 7.

II. *Obj.* 1. L'Ecriture enseigne en plusieurs endroits que nous sommes *réputés, constitués, nommés* justes. 2. Ainsi, Rom., IV, 5 : « Celui qui croit en celui qui justifie l'impie, sa » foi lui est imputée à justice, » et ailleurs. 3. Le même apôtre dit encore, ibid., V, 19 : « Par l'obéissance d'un seul, » plusieurs seront constitués dans l'état de justice. » 4. De même, saint Jacques, après avoir rapporté dans son ép. II, 23, les paroles de la Genèse : « Abraham crut en Dieu, et sa foi » lui fut imputée à justice, » ajoute aussitôt : « Et il fut » appelé ami de Dieu. » Donc les hommes ne sont pas justes d'une justice inhérente, mais ils ne sont réputés tels qu'en vertu d'une imputation extérieure et dénominativement.

Rép. 1. *D.* L'Ecriture enseigne en divers endroits que nous sommes *réputés* justes, etc., parce que la justice qui demeure en nous nous rend réellement tels, *C.* il n'en est pas réellement de la sorte, et ce n'est que par une imputation extérieure, *N.*

Rép. 2. *D. La foi* est imputée à justice, *C. la justice du Christ* nous est imputée à justice, *N.* Il ne faut pas, en effet, confondre ces deux choses, puisqu'il y a une différence totale entre la foi imputée à justice, c'est-à-dire acceptée de Dieu gratuitement et réputée de lui comme une disposition actuelle à la collation de la justice (1), et la justice de Jésus-Christ

(1) Voici comment Bernard. de Pecquigny explique les paroles de l'Apôtre dans *sa paraphrase,* et expose le sens de tout le passage, v. 3 : « L'Ecriture » dit, Gen., 15, Abraham crut en Dieu, et cette foi d'Abraham lui fut imputée à justice. » V. 4 : « D'après ces paroles je raisonne ainsi : L'homme » qui fait une œuvre quelconque, reçoit une récompense; elle n'est pas gratuite, mais elle découle de la justice, et elle est comme quelque chose qui » lui est dû. » V. 5 : « L'homme, au contraire, qui ne fait rien, mais qui croit » seulement en celui qui justifie les pécheurs, quant à cet homme, dis-je, si » la justice lui est donnée, elle lui est donnée non pas comme une récompense due, mais elle lui est donnée gratuitement et par un propos gratuit » de Dieu, à qui il plaît d'imputer la foi de cet homme à justice; or, il est » constant, d'après les paroles citées de l'Ecriture, que la justice ne fut donnée » à Abraham que parce que Dieu la lui imputa bénévolement, car c'est ce » que signifie *et reputatum est;* donc elle lui fut donnée gratuitement, donc » elle ne vint pas des œuvres, mais de la foi; donc nous sommes justifiés » gratuitement par la foi sans les œuvres, nous aussi. » Il démontre ensuite qu'il ne s'agit point ici de la première justification, mais bien de l'accroissement de cette justification. Car lorsque ces paroles de la Genèse furent prononcées, Abraham était déjà juste. Enfin il concilie ce texte de l'apôtre Paul avec le texte de saint Jacques, II, 21, de ce que Paul parle de la foi qui opère par la charité et qui est vivante, pendant que saint Jacques parle des bonnes œuvres qui découlent de la foi, puisque la foi est comme le principe, la mère et l'aliment des bonnes œuvres.

nous étant formellement imputée à justice. L'Apôtre affirme la première de ces choses, et les novateurs ajoutent l'autre de leur autorité privée.

Rép. 3. *D.* L'obéissance d'un seul en rend plusieurs justes *méritoirement, C. formellement, N.* L'Apôtre oppose en effet ici l'effet de la désobéissance d'Adam aux effets de l'obéissance de Jésus-Christ.

Rép. 4. *D.* Il est appelé ami de Dieu parce qu'il l'était réellement devenu, *C.* il ne le fut que *dénominativement, N.* Il est en effet dit, Judith, VIII, 22 : « Abraham fut tenté, il » fut éprouvé par diverses tribulations, et il devint l'ami de » Dieu. » On voit par la réponse à la 2. dans quel sens il est dit dans la Genèse : « Abraham crut en Dieu, et cela lui fut » imputé à justice. »

III. *Obj.* On nous avertit souvent de revêtir la justice ou la grâce qui nous rend justes, tel que Ephés., IV, 24 : « Revêtez » le nouvel homme, qui est créé selon Dieu dans la justice et » la sainteté de la vérité ; » et Ps. 131, 9 : « Que vos prêtres » soient revêtus de la justice ; » et encore l'Apôtre, Rom., XIII, 14, écrivait : « Revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-» Christ ; » et Galates, III, 27 : « Qui que vous soyez qui avez » été baptisés en Jésus-Christ, vous vous êtes revêtus de » Jésus-Christ. » Or, un vêtement est quelque chose d'extérieur. Donc :

Rép. D. Min. Le vêtement matériel est quelque chose d'extrinsèque, *C.* spirituel, *N.* La raison qui nous porte à *nous revêtir du nouvel homme* nous porte aussi à *nous dépouiller du vieil homme,* c'est-à-dire à nous purifier des souillures intérieures et à renoncer aux mauvaises habitudes. C'est pourquoi, d'après saint Augustin, David et l'Apôtre apportent l'exemple du vêtement, afin de nous insinuer que notre justice ne vient pas de nous, mais qu'elle est un don de Dieu. « Ayez » la justice, dit-il, mais qu'elle vous vienne de la grâce de » Dieu ; que ce soit Dieu qui vous la donne, qu'elle ne soit » pas vôtre. Que vos prêtres, dit-il, revêtent la justice ; on » reçoit un vêtement, il ne naît pas comme les cheveux ; les » brebis sont revêtues de ce qui leur appartient (1). » Il ne faut pas non plus perdre ici de vue ce que nous avons dit de la philologie orientale. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que cette

(1) Serm. 15, *sur les paroles de l'Apôtre,* dans l'édit. Bénéd., 169, c. 9.

justice, dont on dit que nous nous revêtons, soit appelée *justice de Dieu,* puisqu'on l'appelle justice de Dieu en raison de la cause efficiente, mais non pas en raison de la cause formelle.

IV. *Obj.* Il faut au moins placer la cause formelle de la justification dans la seule rémission des péchés, 1. d'après ce qu'enseigne l'Apôtre, Rom., IV, 25, écrivant de Jésus-Christ : « Qui s'est livré pour nos péchés. » C'est par conséquent pour obtenir la seule rémission des péchés. Saint Jean le confirme par ce qu'il dit, I, III, 8 : « Le Fils de Dieu s'est manifesté » pour détruire les œuvres du démon. » Or, les œuvres du démon, ce sont les péchés. De là il est dit de Dieu, II Cor., V, 19, qu'il se réconcilie le monde en Jésus-Christ, « ne leur » imputant pas leurs péchés, » savoir, les leur pardonnant. L'Apôtre tenait aux Juifs, Act., XIII, 38, le langage suivant : « Il vous annonce la rémission de vos péchés, même de tous » ceux dont vous n'avez pas pu être justifiés sous la loi de » Moïse. » Jésus-Christ nous montre le publicain ne demandant que la seule rémission de ses péchés, par ces paroles de saint Luc, XVIII : « Soyez-moi propice à moi pécheur. » Il ne nous est par conséquent montré justifié, préférablement à l'orgueilleux pharisien, que par la seule rémission de ses péchés. 2. Il faut donc conclure que la doctrine de la justice inhérente et justifiante est injurieuse à Jésus-Chist et opposée à l'humilité.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, D. Pour obtenir la rémission des péchés par l'abolition de la faute et la médiation de la grâce sanctifiante intérieure, *C.* à l'exclusion de la grâce sanctifiante, *N.* Or, on peut expliquer de la même manière les autres textes que l'on cite et qui supposent toujours que les péchés sont unis conformément à la manière dont Dieu a réglé que cela aurait lieu, manière que nous connaissons par les Ecritures. Sans nous arrêter aux autres preuves, l'Apôtre, Coloss., II, 13, expliquant comment Dieu remet les péchés, dit : « Et vous, lorsque vous étiez morts dans vos péchés..... » *il vous a fait revivre avec lui,* vous pardonnant tous vos » péchés, » et en divers autres endroits. De ce que l'Ecriture ne donne pas toujours toute la suite de la justification d'une manière expresse, il ne faut pas en conclure que les saintes lettres n'embrassent pas la grâce intérieure et inhérente, et bien moins encore qu'elles l'excluent. On voit par là ce qu'il

faut répondre à ce qu'on ajoute du publicain, qui, d'après Jésus-Christ, fut en outre justifié à cause de son humilité, pendant que le pharisien fut rejeté pour son orgueil (1).

Rép. 2. *N.* Puisque cette doctrine grandit la gloire de Jésus-Christ, mettant en relief ses mérites, qui ne procurent pas seulement une absolution judiciaire extérieure, comme le prétendent nos adversaires, mais bien la remise totale de la faute, en nous faisant revivre, en nous renouvelant par le don de sa grâce. L'hypothèse des novateurs est au contraire souverainement injurieuse à Jésus-Christ, puisqu'elle atténue tellement l'efficacité de ses mérites, que, d'après cela, il semble réellement n'avoir pas pu ruiner les œuvres du démon par la destruction complète du péché et le renouvellement intérieur de l'homme. En outre, l'humilité qui s'appuie sur le mensonge est fausse, puisque l'humilité n'est, si je puis ainsi m'exprimer, que l'expression de la vérité (2).

ARTICLE II.

Dispositions requises pour la justification.

Voici comment la justification s'opère dans le système des novateurs : L'homme qui est essentiellement pécheur et qui est privé de toute espèce d'activité, est plongé dans le péché jusqu'à ce que, terrifié par la prédication de la loi qui lui fait connaître ses péchés, l'Evangile, qui est à sa disposition, lui procure ce qu'il lui faut pour ne pas tomber dans le désespoir; et son cœur, qui est saisi de frayeur, saisit par la foi, qui seule justifie, les mérites du Sauveur. Dieu, à cause de ces mérites, déclare ce fidèle justifié, bien qu'en lui-même il ne soit pas réellement juste. Or, bien qu'il soit ainsi réputé innocent et exempt de la peine due aux péchés, le péché originel, avec ses manifestations, n'en persévère pas moins dans l'homme ainsi justifié extrinsèquement. Mais bien que la foi seule justifie, elle ne demeure pourtant pas seule; la sanctification se joint à la foi, et la foi se manifeste par les bonnes œuvres, qui sont les fruits de cette même foi. On ne peut pourtant pas, dans ce système, confondre la justification et la sanctification, car autrement il ne serait plus possible d'avoir la certitude que les

(1) Voy. Thom., 1, 2, quest. 113, art. 6.

(2) Voy. Bell., *de la Justif.*, liv. II, c. 12 et suiv.

péchés ont été remis, non plus que l'on sera sauvé pour l'éternité, certitude qui pourtant est une propriété essentielle de la foi chrétienne, c'est-à-dire *de la confiance*. Aussi la régénération est-elle l'œuvre de Dieu seul ; l'homme n'y a aucune part active, parce que le Saint-Esprit seul, qui produit l'acte de l'homme, est exclusivement actif. De cette manière la gloire de la justification revient toute à Dieu, sans que l'homme puisse s'en attribuer la moindre part ; tel est le système des luthériens (1). Les calvinistes tiennent au fond le même système, et ils ne s'en écartent que sur quelques points accessoires, tel *V. G.* que Calvin prétend que ce n'est pas la foi qui tire l'homme du sommeil du péché, mais qu'il attribue en outre cet effet à l'Evangile ; qu'il pense que la pénitence, et par suite la sanctification, est engendrée par la foi, et qu'il veut enfin que la justification ne soit propre qu'aux élus, et quelques autres choses semblables qui lui sont propres, et que nous ferons connaître par la suite (2).

(1) C'est ce qu'ils enseignent *dans leur Solide déclaration,* V, de la Loi et de l'Evangile, § 6, p. 678 : « La connaissance des péchés vient de la loi. Pour » une conversion salutaire, il ne suffit pas de cette pénitence qui a seulement » la contrition ; mais il est nécessaire d'y joindre la foi en Jésus-Christ, dont » le mérite est offert par la doctrine si pleine de douceur et de consolations » de l'Evangile, à tous les pécheurs repentant, que la doctrine de la loi a » effrayés et terrassés. Car l'Evangile n'annonce pas la rémission des péchés » aux esprits pleins de confiance, mais à ceux qui sont effrayés et qui sont » réellement pénitents. Et pour que la contrition et les terreurs qu'inspire » la loi ne se changent pas en désespoir, pour que la pénitence soit salutaire, » il est besoin de la prédication de l'Evangile. » Il dit encore, *Apolog.,* 6, § 45, p. 87 : « Cette foi dont nous parlons existe dans la pénitence, c'est- » à-dire, est conçu dans les terreurs de la conscience, qui sont la colère de » Dieu pour les péchés, et qui cherche la rémission des péchés et à être dé- » livré du péché. » *Apolog.* 4, *de la Justif.,* § 26, p. 76 : « La foi nous justifie » donc seule, en entendant, par justification, d'injuste devenir juste, ou être » régénéré. » § 19, p. 72 : « Les cœurs effrayés ne peuvent pas juger, s'ils » doivent penser qu'ils plaisent à cause de leurs œuvres propres, ou à cause » de leur propre amour, ou à cause de l'accomplissement de la loi, parce que » le péché demeure dans la chair, et qu'il nous accuse toujours. » § 25, p. 75 : « L'amour et les œuvres doivent suivre la foi, c'est pourquoi ils ne sont pas » exclus, bien qu'ils ne les suivent pas ; la confiance des mérites ou l'amour » des œuvres seule est exclue dans la justification. » Voy. Moehler, *Symbolique,* p. 95 et suiv.

(2) Tel Calvin, *Inst.,* l. III, c. 3, § 1, p. 152, éd. cit. : « Le passage de la foi » à la pénitence sera prochain pour nous ; parce que ce chef une fois bien » connu, nous verrons mieux comment l'homme est justifié par la foi seule et » un simple pardon ; de manière que la sainteté réelle de la vie ne soit pas » séparée de l'imputation gratuite de la justice, si je puis ainsi parler. Tout le » monde admet que non-seulement la pénitence suit immédiatement, mais » même qu'elle naît de la foi... Il semble à ceux-ci que la pénitence précède

Partant de principes tout opposés, la justification dans la doctrine catholique progresse tout autrement; voici comment le concile de Trente explique ce progrès : « Il déclare en outre » que le commencement de la justification, dans les adultes, » part de la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à- » dire de leur vocation, qui ne vient nullement de leurs mérites » préexistants, de sorte que ceux que leurs péchés rendaient » les ennemis de Dieu, sont disposés, par sa grâce excitante » et adjuvante, à se convertir à leur propre justification, en » donnant librement leur assentiment et en coopérant à cette » même grâce; de sorte que l'homme, lorsque Dieu touche son » cœur par l'illumination du Saint-Esprit, ne fasse absolument » rien lui-même en recevant cette inspiration; car celui qui peut » même la rejeter ne peut pas pourtant se porter, par un acte » libre de sa volonté, vers la justice qui est devant lui, sans la » grâce de Dieu... (1). Mais ils sont disposés à la justice elle- » même lorsque, excités et aidés par la grâce divine, conce- » vant la foi par l'ouïe, ils sont librement portés vers Dieu, » croyant que tout ce qu'il a révélé et promis est vrai, et » d'abord que c'est Dieu qui justifie l'impie par sa grâce, et » par la rédemption qui est en Jésus-Christ, et lorsque, com- » prenant qu'ils sont pécheurs, la crainte de la justice divine, » pour leur bien, les porte à considérer la miséricorde de Dieu » en se convertissant; ils raniment leur espérance, ayant la » confiance que Dieu leur sera propice par Jésus-Christ, et ils » commencent à l'aimer comme source de toute justice, et, en » conséquence, ils commencent à éprouver de la répulsion » pour les péchés qu'ils haïssent et qu'ils détestent... (2). La » justification accompagne cette disposition ou préparation, » qui ne consiste pas dans la seule rémission des péchés, mais » qui est encore la sanctification, et le renouvellement de » l'intérieur de l'homme par la susception volontaire de la » grâce et des dons; d'où l'homme, d'injuste qu'il était, devient » juste, et d'ennemi ami de Dieu, de sorte qu'il est héritier en » espérance de la vie éternelle, etc. (3). »

» plutôt la fin qu'elle n'en découle, comme le fruit de l'arbre; mais on n'a » jamais connu sa force, et l'argument qui porte à admettre cela paraît trop » peu concluant. »

(1) Sess. VI, c. 5.

(2) Ibid., c. 6.

(3) Ibid., c. 7.

On voit par ce qui précède que la doctrine des novateurs s'écarte de la doctrine catholique dans la question que nous traitons ici sur les points suivants : 1. C'est que, comme les novateurs n'admettent aucune activité dans l'homme avant sa justification ou sa régénération, ils en concluent qu'il ne faut de sa part aucune préparation, pendant que les catholiques, qui reconnaissent au contraire que l'homme jouit de son libre arbitre après sa chute, en concluent qu'il lui faut quelque préparation pour se disposer à la justification, lorsqu'il est prévenu de la grâce de Dieu. 2. C'est que, dans le système des novateurs, c'est la foi seule qui justifie, ou qui est l'instrument par lequel l'homme saisit les mérites de Jésus-Christ ou sa justice (1), pendant que, dans la doctrine catholique, outre la foi, il faut encore d'autres dispositions, telle que l'espérance, la contrition, la pénitence, etc. 3. Que la foi qui, dans l'hypothèse des adversaires, justifie, est cette *confiance* qui fait que quelqu'un est certain que la justice de Jésus-Christ lui est imputée, que ses péchés lui sont remis, c'est-à-dire la peine des péchés, et que Dieu le considère comme saint et innocent en Jésus-Christ, bien que tous ses péchés subsistent intérieurement quant à la coulpe; pendant que, dans la doctrine catho-

(1) *Apolog.*, 3, 2, 70, il est dit : « La foi ne justifie ou ne sauve pas, parce » qu'elle est par elle-même une œuvre digne, mais seulement parce qu'elle » reçoit la miséricorde promise. » Et dans Form. conc. solid. décl., 684 et suiv., et 688 et suiv. : « Pour la justification il faut : la grâce de Dieu, les mérites » de Jésus-Christ, et la foi qui embrasse ces mêmes bienfaits de Dieu dans la » promesse de l'Evangile; et c'est par ce moyen que la justice de Jésus-Christ » nous est imputée ; ce qui fait que nous obtenons la rémission des péchés, » que nous nous réconcilions avec Dieu, qu'il nous adopte pour ses enfants, » et que nous devenons héritiers de la vie éternelle. » Au reste, l'ill. Moehler expose parfaitement la corélation de la doctrine des novateurs sur la justification avec leur doctrine sur le péché originel. Voici ce qu'il dit, t. I, p. 102 : « Il n'est pas moins clair que les luthériens ne peuvent admettre la libre » coopération; car, selon leur doctrine, le péché originel consiste dans la » destruction de l'image de Dieu ; c'est-à-dire dans l'extinction des facultés » qui seules peuvent agir avec l'Esprit-Saint. Aussi enseignent-ils que la régé» nération est exclusivement l'ouvrage de Dieu, que l'homme n'y a pas la » moindre part. Déjà, dans la célèbre dispute de Leipsig, Luther soutint cette » erreur contre le docteur Eck ; il compare l'homme à une scie, qui, pure» ment passive sous la main de l'ouvrier, se laisse mouvoir dans toutes les » directions. Plus tard il se plut à l'assimiler à un tronc, à une pierre, à une » statue qui n'a ni cœur, ni yeux, ni oreilles. » Aussi Luther dit-il, *sur la Genèse*, c. 19 : « Dans les choses spirituelles et divines qui tiennent au salut » de l'âme, l'homme est comme la statue de sel en laquelle la femme de Loth » fut changée; il ressemble même, qui plus est, à un tronc, à une pierre, à » une statue qui manque de vie, qui n'a ni yeux, ni oreilles, ni aucun sens, » et qui n'a pas de cœur. »

lique, la foi, qui est le principe, le fondement et la racine de toute justification, est l'assentiment inébranlable à tout ce que Dieu a révélé. Notre tâche consiste donc ici à établir les trois vérités que nous venons d'énoncer, et à réfuter les trois erreurs qui leur sont opposées.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il faut dans les adultes quelques dispositions préalables pour leur justification, ou la foi seule ne justifie pas.

Cette proposition est de foi, le concile de Trente l'a définie, sess. VI, can. 9, en ces termes : « Si quelqu'un dit que l'impie » est justifié par la foi seule, de manière qu'il entende qu'il » n'est nullement requis qu'il coopère pour obtenir la grâce » de la justification, et qu'il est complètement inutile qu'il s'y » prépare et qu'il s'y dispose par un mouvement de sa vo- » lonté, qu'il soit anathème. » Le concile, comme on le voit, définit par ce canon deux choses; savoir, d'abord, qu'il y a certaines dispositions requises de la part de l'homme pour parvenir à la justification; secondement, que la foi n'est pas la seule disposition, mais qu'il est encore, outre la foi, quelques dispositions nécessaires. Nous nous proposons donc d'établir ces deux choses dans cette proposition, qui embrasse en même temps ces deux vérités.

Mais avant de démontrer ces deux choses-là, nous ferons les observations préliminaires suivantes, dans l'intérêt de la clarté de la chose dont nous parlons ici : 1. C'est que ces dispositions sont requises pour éloigner les obstacles à la grâce ou à la justification, non pas qu'elles soient *proprement* méritoires, puisque Dieu accorde gratuitement la grâce sanctifiante en vue des mérites de Jésus-Christ, et par conséquent ces dispositions sont comme la condition *sans laquelle* la grâce n'est pas accordée, ou elles sont purement ce qu'on appelle mérite *de congruo* ou *d'impétration*. Nous ferons observer en second lieu, 2. que ces dispositions, outre la foi qui, de l'avis de tout le monde, est requise pour la justification, sont la crainte, l'espérance, au moins un commencement de charité, la pénitence, et le propos de garder par la suite les préceptes divins, ainsi que l'expose le concile de Trente, passage cité.

Ceci posé, voici comment nous démontrons la première partie de notre proposition : Les Ecritures exigent des adultes,

pour qu'ils puissent être justifiés, la conversion et la pénitence; donc elles exigent quelques dispositions comme condition de l'obtention de la justification. Car il est dit, Ezéchiel, XVIII, 21 : « Si l'impie fait pénitence de tous les péchés dont il s'est » rendu coupable, et s'il garde tous mes commandements, et » qu'il soit juste et équitable, il vivra et il ne mourra pas. » Zach., I, 3 : « Convertissez-vous à moi, dit le Seigneur Dieu, » et je me convertirai à vous. » Que cette pénitence soit requise d'une manière absolue, c'est ce que prouvent les paroles de Jésus-Christ, Luc, XIII, 3 : « A moins que vous ne fassiez » pénitence, vous périrez tous. » C'est pourquoi l'apôtre saint Pierre, Act., II, 38, tenait le langage suivant aux Juifs que sa prédiction avait pénétré de componction : « Faites pénitence, » et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, » pour la rémission de ses péchés. » Il est donc clairement démontré par les Ecritures que, pour que quelqu'un soit justifié, il lui faut quelques dispositions préalables.

Après des textes des Ecritures aussi formels, il nous semble tout-à-fait inutile d'entasser ici des textes pris dans les Pères, qui, d'ailleurs, sont unanimes à admettre cette vérité pour la prouver. Nous nous contenterons d'en citer un seul : c'est saint Augustin, dont les expressions suivantes sont tirées du serm. 15, *sur les paroles de l'Apôtre :* « Celui qui vous a fait » sans vous, ne vous justifie pas sans vous..... Il a fait » l'homme sans qu'il le sût, il ne le justifie qu'autant qu'il » veut (1). » Le saint docteur, par ces paroles, a embrassé la raison qui ressort de la nature intime de la chose. Car, comme l'impie en péchant s'est volontairement éloigné de Dieu et a résisté à sa grâce, il convient qu'il ne soit réconcilié qu'autant qu'il se convertit volontairement à Dieu.

Quant à l'autre partie de notre proposition, nous démontrons comme il suit qu'elle s'appuie sur l'Ecriture : Les saintes Ecritures exigent pour la justification, outre la foi, les œuvres. Donc..... Saint Jacques dit en effet, ép. II, 24 : « L'homme » n'est pas seulement justifié par la foi, mais il l'est encore » par les œuvres. » Et il donne de son assertion la raison suivante : « Savoir, parce que la foi sans les œuvres est morte. » Et l'apôtre saint Paul écrit, Rom., II, 13 : « Ce ne sont pas » ceux qui entendent la loi qui sont justes devant Dieu, ce

(1) Chap. 11, n. 13.

» sont ceux qui l'observent qui seront justifiés. » Il dit enfin, Gal., V, 6, expliquant quelle est la foi qui est requise pour la justification : « En Jésus-Christ, ni la circoncision, ni le pré- » puce n'ont de valeur; il n'y a que la foi qui opère par la » charité (1). » Donc, d'après l'Apôtre, la foi seule, qui est stérile si elle est séparée de la charité et des œuvres, ne suffit pas pour la justification, il faut encore qu'elle soit unie à la charité, et qu'elle opère ou soit vivifiée par elle. Par conséquent, Luther n'aurait pas dû rejeter, comme une *épître de paille* (2), la seule épître de saint Jacques, pour établir son fameux dogme, *la foi seule justifie;* il aurait dû rejeter encore toutes les épîtres de saint Paul qui détruisent aussi cette erreur.

De plus, comme l'Ecriture attribue en certains endroits la justification à la foi, il en est aussi d'autres où elle l'attribue à d'autres dispositions. S'il est écrit, Rom., III, 28 : « Nous » pensons que l'homme est justifié par la foi, » il est aussi

(1) L'auteur fait observer ici que le mot grec qui représente le mot *opérer*, est pris dans un sens purement passif, et non pas dans un sens actif, et qu'il signifie la même chose que *mû, poussé* par la charité ; on peut aussi consulter Bellarm., de la Justif., c. 4, n. 2.

(2) Tel Luther, dans une ancienne *préf.* de l'éd. de Wittemberg, de l'an 1525; quoique les éditions modernes des œuv. Luth. ne contiennent pas les expressions par lesquelles il qualifiait d'épître de paille cette épître de saint Jacques, comparée aux épîtres de Pierre et de Paul, et où il affirmait qu'elle n'avait point l'empreinte du cachet évangélique. C'est pourquoi Witaker et les autres critiques qui avaient traité le jésuite Campian de calomniateur, parce qu'il attribuait ces expressions à Luther, les retrouvèrent eux-mêmes par la suite dans les anciennes éditions de ses œuvres. Bayle rapporte la chose tout au long dans son *Dict. crit.*, art. *Luth.*, Rem., O. P. Althamer et les centuriateurs de Magdebourg ont suivi Luther dans cette voie. Wetstein, après avoir rapporté ces paroles de Luther : « Je ne dissimulerai ma pensée » à personne ; je dirai purement que je ne pense pas que l'épître de Jacques » soit un écrit apostolique, par la raison que d'abord elle attribue directement, » contre Paul et toute l'Ecriture, la justification aux œuvres; enfin ce Jacques » confond et brouille tellement lès choses, qu'il me paraît être quelqu'un de » simple et de crédule, qui a entendu quelques paroles des disciples des » apôtres, et qui les a confiées au papier, etc. » Après avoir, dis-je, cité ces paroles, il dit : « Car si Jacques était en contradiction avec Paul, ce n'est pas » Jacques qui enseigne ouvertement ce qu'enseigne la loi de la nature, ce » qu'enseigne partout l'Ecriture, ce que Paul, lui aussi, répète si souvent, » mais les épîtres dans lesquelles est contenu un dogme qui est en contra- » diction avec les autres, qu'il faudrait rejeter. Mais si l'on examine bien la » chose, il n'y a pas de contradiction entre Paul et Jacques, puisque Jacques » parle de la loi de nature et de la loi de Jésus-Christ, pendant que Paul parle » de la loi de Moïse. » Voy. Rosenmuller, *schol. sur l'ép. de Jacq.* Voy. aussi Michaëlis, *Introd. N. T.*, Genève, 1822, t. IV, c. 25, sect. 2 et sect. 6. C'est donc à tort que quelques rationalistes pensent que le but de Jacques était de réfuter Paul.

écrit, Eccl., I, 28 : « Celui qui est sans crainte ne peut pas » être justifié ; » et Prov., XXVIII : « Celui qui espère dans » le Seigneur sera guéri ; » et I Jean, III, 14 : « Celui qui » n'aime pas demeure dans la mort ; » passant sous silence d'autres textes cités précédemment, et où la justification est attribuée à la pénitence. Donc, comme dans les passages de l'Ecriture où il est fait mention de la crainte seule, de l'espérance, de la charité, de la pénitence, etc., la foi n'est pas exclue, lorsqu'il s'agit de la justification, de même, lorsqu'il est fait mention de la foi seule, la crainte, l'espérance, etc., ne le sont pas non plus.

Les Pères de l'Eglise semblent avoir écrit à dessein pour réfuter ces novateurs; car saint Jean Chrysostôme dit, *hom.* 64, *sur saint Matth.* : « A moins que notre vie ne soit digne de » notre foi, nous encourrons les châtiments extrêmes (1). » Et saint Augustin, serm. 16, c. 6, sur les paroles de l'Apôtre : « L'homme, dit-il, commence par la foi ; mais les démons, » eux aussi, croient et tremblent..... Joignez donc à la foi » l'espérance..... et joignez à l'espérance la charité (2). » Et serm. 27, c. 1 : « La maison de Dieu, écrit-il, est fondée par » la foi, elle est édifiée par l'espérance, et elle est perfectionnée » par l'amour. »

Enfin, le système des novateurs est entaché de fausseté, 1. parce qu'on y suppose à tort que la foi, que l'on considère comme l'organe et l'instrument au moyen duquel on s'applique la justice de Jésus-Christ, n'est autre chose que la *confiance*, ce qui pourtant est faux, comme nous le démontrerons bientôt (3). 2. En ce que nos adversaires posent comme une chose positive que cette foi justifiante est aussi différente de quelque vertu que ce soit, et surtout de la charité, que le ciel l'est de la terre, ce qui est aussi faux, puisque les autres vertus en découlent, surtout la charité, qui naît de la foi, pour parvenir

(1) N. 4, t. VII, œuv., p. 640.

(2) Tout ce chapitre est consacré à démontrer, d'après l'Apôtre, que la foi vive, qui est distincte de la foi des démons, est celle qui opère par l'amour. Il dit à peu près la même chose, *serm.* 53, c. 10, n. 11. Le saint docteur y écrit entre autres choses ce qui suit : « Il faut distinguer notre foi de celle » des démons. Car notre foi purifie le cœur, pendant que leur foi les rend » coupables... Telle n'est pas la foi qui purifie le cœur. Purifiant leurs cœurs » par la foi, dit-il. Mais par quelle foi, quelle est cette foi, si ce n'est pas » celle que définit l'Apôtre, lorsqu'il dit : La foi qui opère par l'amour ? »

(3) Voy. Bellarm., *de la Justific.*, liv. I, c. 18.

à la justification. Nos adversaires, en outre, ne s'accordent pas avec eux-mêmes, puisqu'ils avouent ensuite, comme nous le verrons bientôt, que c'est la foi qui engendre la charité, qu'elle se développe et qu'elle sort comme une plante de sa semence (1).

3. Enfin, pour ne pas pousser plus loin, on le voit, ce système absurde supprime le principe de toutes les vertus; il exclut la nécessité des bonnes œuvres; il considère l'homme comme un tronc privé de libre arbitre et de mouvement avant la justification et sous l'action de la grâce ou de la concupiscence, et ce sont là autant de conséquences désastreuses et absurdes, comme on le voit soit par ce que nous avons déjà dit, soit par ce que nous dirons plus loin.

Objections.

I. *Obj.* L'Ecriture attribue constamment la justification à la foi, et elle l'attribue tellement à la foi seule, qu'elle exclut toute espèce d'œuvres. Car l'Apôtre écrit, Rom., III, 28 : « Nous » pensons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres » de la loi; » et ibid, IV, 2 : « Si Abraham a été justifié par » ses œuvres, il a la gloire, mais non pas en Dieu. » D'où il conclut, ib., V, 5 : « Pour celui, au contraire, qui croit sans » faire les œuvres, en celui qui justifie le pécheur, sa foi lui » est imputée à justice, selon le décret de la grâce de Dieu; » et v. 1 : « Ils sont donc justifiés par la foi. » Il répète les mêmes choses, Galat., II, 16 : « Sachant que l'homme n'est » pas justifié par les œuvres de la loi; » et Ephés., II, 8 : « La » grâce vous sauve par la foi; » c'est ce qu'il répète çà et là. On est même justement autorisé à dire, qui plus est, que telle est la thèse que l'Apôtre se propose d'établir dans l'épître aux Romains, et qu'il établit, c. 3, 24, en ces termes : « Justifiés » gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est en » Jésus-Christ, » et qu'il développe dans les chapitres sui- » vants. » Donc :

Rép. D. Antéc. L'Ecriture attribue constamment la justification à la foi vivante, c'est-à-dire qui opère par la charité, *C.* à la foi morte ou qui est sans les œuvres de la foi, *N.* On pourrait aussi répondre : Elle l'attribue à la foi seule, à l'exclusion de ces œuvres qui précèdent la foi ou la vocation à la foi, *C.* qui suivent la foi et qui sont fondées sur la foi, qui en

(1) Voy. Moehler, ouv. cit., t. I, p. 178 et suiv., et p. 184.

découlent, qui plus est, *N*. Le but de l'Apôtre est en effet, dans les textes cités, de démontrer que la justification est un don gratuit de Dieu, que l'on ne peut pas mériter par les œuvres qui ne sont que naturellement honnêtes, telles que celles dont se vantaient les païens, ou par les œuvres qui ne sont faites que par suite de la connaissance qu'on a de la loi, sans la grâce et sans la foi en Jésus-Christ, dont se glorifiaient les Juifs, et dans lesquelles ils mettaient leur gloire et même leur justice. L'Apôtre en conclut que les Juifs, comme les Gentils, ont été appelés gratuitement, et qu'ils n'ont été justifiés que par leur seule foi en Jésus-Christ, parce que, si quelqu'un eût pu être justifié par des œuvres faites sans la grâce, et, par suite, sans croire en Jésus-Christ, Jésus-Christ serait mort gratuitement (1). Toutes les épîtres de l'Apôtre attestent qu'il ne rejette pas les œuvres que produit la foi, ou qui en découlent, car il exhorte les fidèles à s'y appliquer de toutes leurs forces.

II. *Obj.* L'Ecriture ne fait mention que de la foi seule, toutes les fois qu'elle parle de la justification et de la rémission des péchés. Ainsi on lit dans saint Matth., IX, 22, et dans saint Luc, VII, 50 : « Votre foi vous sauvera ; » et dans saint Jean, I, 12 : « Il a donné le pouvoir de devenir enfant de Dieu » à ceux qui croient en son nom ; » et ibid., III, 36 : « Celui » qui croit au Fils a la vie éternelle. » C'est pourquoi, lorsque l'eunuque demanda le baptême à Philippe, Act., VIII, 37, il n'exigea de lui que la foi seule . « Si vous croyez de tout » votre cœur, je le puis. » Donc :

Rép. N. Antéc. Parce que, bien que *parfois* l'Ecriture ne fasse mention que de la foi seule, lorsqu'elle parle de la justification, souvent, néanmoins, elle fait mention des autres vertus et des sacrements en parlant de cette même justification. Tel que Luc, VII, 47 : « Beaucoup de péchés lui sont par» donnés, parce qu'elle a beaucoup aimé ; » Tobie, XII, 9 : « L'aumône délivre de la mort ; » Rom., VIII, 24 : « L'espé» rance nous sauve ; » Eccl., I, 27 : « La crainte du Seigneur » bannit le péché ; » Tite, III, 5 : « Il nous a sauvés par le » bain de la régénération ; » Ephés., V, 26, parlant de l'Eglise, il dit : « La purifiant (l'Eglise) par le bain de l'eau, » dans le Verbe de vie (2) ; » personne pourtant ne peut légi-

(1) Voy. Bellarm., *de la Justific.*, liv. I, c. 19.

(2) Le texte grec ne contient pas le mot de la *vie* (*vitæ*).

timement attribuer la justification à l'amour seul, à l'espérance, à la crainte, etc. Donc, lorsque plusieurs causes concourent à produire le même effet, l'Ecriture est dans l'usage de l'attribuer tantôt à l'une et tantôt à l'autre, sans en exclure aucune. De là, comme ces causes sont unies dans un certain ordre entre elles, et que la foi précède et produit toutes les autres, nous devons en conclure que l'Ecriture y comprend les autres lorsqu'elle ne fait mention que de la foi, ou qu'elle ne parle que de la seule foi vive, active et qui opère, lorsqu'elle lui attribue la justification.

Rép. 2. Quant aux deux premiers textes, *D.* il y est question d'un miracle ou d'une guérison corporelle, *C.* de la justification, *N.*

Quant aux autres textes, *D.* il y est question de la foi comme de la première disposition d'où découlent les autres, ainsi que nous l'avons fait observer, *C.* comme de la disposition unique et adéquate, *N.* Aussi saint Augustin dit-il justement, en parlant du fait de Philippe qu'on nous objecte : « L'Ecriture nous donne à entendre, sans nous en parler, des » autres choses que Philippe dut faire avec cet eunuque; et » lorsqu'elle dit : Philippe le baptisa, elle sous-entend, après » qu'il eut accompli tout ce que la tradition nous apprend » qu'il devait accomplir, et dont elle ne parle pas, pour cause » de brièveté (1). »

Inst. Or, les Ecritures parlent de la foi comme cause unique, seule et adéquate de la justification, et, en outre, elles en parlent comme de l'*instrument*, de l'*organe* de cette même justification, et non pas comme d'une *disposition* qui renferme les autres. Et quant au premier point 1. on connaît les paroles de l'Apôtre, Rom., I, 16 : « L'Evangile est la vertu de Dieu » pour sauver tous ceux qui croient, car la justice de Dieu y » est révélée de la foi dans la foi; » ce n'est donc pas *de la foi dans les œuvres,* savoir, que la foi commence. 2. Il est dit dans le même sens, Habac., II, 4 : *Le juste vit de la foi;* donc la foi, et la foi seule continue la vie qu'elle a commencée. 3. Certes, quand l'Ecriture nous dit d'Abraham, Gen., XV, 6 : « Abraham » crut en Dieu, et sa foi lui fut imputée à justice, » il n'était pas novice, il était le modèle de la sainteté et de toutes les vertus; donc la foi ne lui ouvrit pas la voie de la justice, pour

(1) Liv. *de la Foi et des œuv.,* c. 7.

qu'il pût, par la suite, compléter sa justification. 4. L'Apôtre exclut bien plutôt de la justification les œuvres qui découlent de la foi, lui qui dit, en parlant d'Abraham qui croyait déjà, Rom., IV, 2 : « Car si Abraham a été justifié par ses œuvres, » il peut s'en glorifier, mais non pas en Dieu. » Mais si on analyse la justification, ceci se montrera plus clairement encore. 5. La justification existe en effet, en nous, avant la charité, puisque saint Jean dit, I ép., IV, 10 : « Non pas que » nous ayons aimé Dieu les premiers, mais bien parce que » c'est lui qui nous aime le premier. » Or, Dieu nous justifie en nous aimant. Pour ce qui est de l'autre point, il est facile de le démontrer, parce que, s'il fallait à l'homme la foi et les autres vertus comme des dispositions à sa justification, 6. c'est à ces dispositions qu'il faudrait attribuer la justification; cependant, le concile d'Orange a défini que : « Pour que nous » soyons purifiés du péché, Dieu n'attend pas notre vo» lonté (1). » 7. Il en est réellement plusieurs qui sont justifiés chaque jour sans qu'ils y coopèrent, tels que les fous, qui sont atteints d'une maladie mortelle, et qui sont privés de l'usage de la raison, et auxquels on administre les sacrements. Donc :

Rép. N. Antéc. Quant à la première preuve, *D.* la justice de Dieu est révélée par la foi commencée et imparfaite dans la charité parfaite et la charité formée, *C.* par la foi dans la foi sans la charité et les bonnes œuvres, *N.* Tout ce que nous avons dit précédemment exclut ce dernier sens (2).

(1) Chap. 4.

(2) Voy. Bellarm., *de la Justific.*, liv. 1, c. 20. Dans ces derniers temps, les protestants ont généralement admis l'explication catholique de la foi vive ou formée, pour qu'elle confère la justification, et ils se sont ainsi éloignés de la croyance des premiers protestants. Aussi Knapp, parlant des *formules dont se sont servis le Christ, Paul et Jacques, en parlant de la foi et des œuvres dans leurs instructions,* comme aussi de la diversité de langage de Paul et de Jacques, l'entend de la foi qui est le principe des œuvres. « On peut, dit-il, » dire sans crainte de se tromper, que les hommes obtiennent l'impunité et » le salut même par les œuvres. Mais par quelles œuvres? Est-ce par celles » qui sont séparées de la foi ou qui l'excluent? Point du tout; mais bien par » celles qui découlent de la foi que l'on a en Dieu et en Jésus-Christ, comme » le bon fruit d'un bon arbre ; de sorte que si quelqu'un confesse qu'il espère » se sauver par ses bonnes œuvres, c'est tout comme s'il disait : Par les fruits » et les enseignements de la foi. Car tous les écrivains sacrés, depuis Moïse » jusqu'à ce jour, sont unanimes sur ce point, que toutes les bonnes œuvres » que Dieu tient pour agréables découlent de la foi, et voici le résumé de » tout ce qu'ils ont enseigné : Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu; » comme aussi : La fin de la foi, c'est le salut des âmes, » Hébr., XI, 6

Rép. 2. *D*. Le juste vit de la foi, de la foi vive, qui opère par la charité, *C*. de la foi morte, savoir, sans les œuvres, *N*. Car la foi, quelle qu'elle soit, sans les œuvres, est morte, ainsi que le dit l'apôtre saint Jacques, pass. cit. Or, ce qui est mort ne peut pas donner la vie à un autre. De là on voit très-bien pourquoi l'apôtre Paul dit que la justice vient de Dieu, de la foi dans la foi, parce qu'il est écrit : *Le juste vit de la foi;* en tant que la justice de Dieu, qui est commencée par la foi imparfaite, se termine ou mène à la foi parfaite, ou à la foi vive.

Rép. 3. *D*. La justification d'Abraham s'accrut, parce qu'il s'avança de la foi dans la foi, ainsi que nous l'avons dit, *C*. autrement, *N*. De là saint Jacques rapporte aussi ce témoignage puisé dans la Genèse, pour prouver que la foi ne justifie pas sans les œuvres; et parce que la foi justifie par les œuvres, la justification s'accroît et se développe tous les jours par les œuvres de la foi, elle devient plus forte et plus puissante, d'après ces expressions du livre des Prov., IV, 18 : « La voie » des justes est comme une lumière resplendissante, qui se » développe et s'accroît jusqu'au jour des perfections. »

Rép. 4. *D*. L'Apôtre a isolé de la justification les œuvres sur lesquelles la foi n'imprime pas son cachet, *C*. les œuvres produites par la foi, *N*. Le patriarche Abraham plut donc à Dieu et par la foi par laquelle il fut justifié, et ensuite il lui plut de plus en plus par les œuvres qu'il continua de faire à l'aide de la foi qu'il avait reçue, et qui devenaient méritoires par l'influence que cette même foi exerçait sur elle (1).

Rép. 5. *D*. La justification précède la charité habituelle que Dieu déverse dans nos cœurs, par l'Esprit-Saint, à cause de l'amour qu'il a pour nous, *C*. elle est antérieure à la charité actuelle, qui est requise pour la justification en même temps que la foi, *N*. Or, l'une et l'autre charité est gratuite et découle de l'amour de Dieu pour nous.

I Pierre, I, 9; voy. v. 5 et 21. Ensuite il développe longuement cela. Voy. Ecrits de G.-C. Knapp, Hall, 1823, t. II, p. 419 et suiv. Par ce moyen, les protestants modernes font l'apologie de cette croyance de l'Eglise catholique, qui fut pour leurs pères le motif pour lequel ils se séparèrent de cette même Eglise.

(1) Voy. Bernard. de Pecquigny, sur ce passage. Voy. aussi Pallavicini, *Histoire du conc. de Trente*, liv. VIII, c. 4, n. 18 et suiv., où il rapporte les diverses manières dont les théologiens expliquèrent au concile de Trente les paroles de l'Apôtre, d'après la doctrine catholique.

Rép. 6. *D.* Comme conditions sans lesquelles Dieu ne justifie pas l'homme, *C*, comme méritoires, *N.* Le concile d'Orange, comme nous l'avons dit plus haut, s'élève ici contre les semi-pélagiens, qui excluaient la grâce prévenante, et qui enseignaient, en conséquence, que Dieu attendait notre volonté.

Rép. 7. *D.* Ceux qui sont continuellement fous, et qui sont sur le même pied que les enfants, *C.* les autres, *je subdist.*, sans aucune espèce de coopération actuelle, *C.* antérieure et qui persévère virtuellement, *N.* Car cette coopération suffit surtout dans les cas dont il est ici question.

III. *Obj.* Les Pères enseignent unanimement que la foi seule justifie; saint Hilaire dit : « La foi seule justifie (1). » Saint Ambroise, ou l'auteur du *Comment. sur l'ép. Rom.,* c. 3, dit : « Ils sont justifiés par la foi seule, par un don de » Dieu (2). » Saint Jean Chrysost. : « Je puis, dit-il, montrer » un fidèle qui a vécu sans les œuvres et qui est allé au ciel... » Le larron crut seulement, et il eut la vie (3). » Saint Augustin écrit ce qui suit, lui : « Quelque grande que vous sup- » posiez la vertu des anciens justes, ils ne furent sauvés que » parce qu'ils crurent au médiateur (4); » il enseigne la même chose en divers autres endroits. Saint Léon dit : « C'est » la vraie foi qui justifie les impies et qui crée les justes (5). » Enfin, d'après saint Bernard, Jésus-Christ a dit seulement : « Celui qui ne croira pas sera condamné, » pour nous donner à entendre par là « que parfois la foi seule suffisait pour être » sauvé (6). Donc :

Rép. D. Antéc. Par opposition à la loi ou aux œuvres naturellement honnêtes seulement, *C.* par opposition aux autres dispositions et aux œuvres produites par la foi, *N.*

Saint Hilaire, lui, oppose la foi à la loi, car il dit, ibid., que l'homme a été délivré de ce péché « que la loi ne pouvait pas » effacer, car la foi seule justifie. »

C'est dans le même sens que parle l'auteur qui a pris le nom d'Ambroise, considérant les œuvres faites sans la foi.

(1) C. 8, sur S. Matth., n. 6.
(2) Sur le v. 24.
(3) Homélie sur la Foi, n. 1.
(4) Liv. contre les deux lettres des pélagiens, c. 21, n. 39.
(5) Lett. 124, c. 4, édit. Baller., et ailleurs 83.
(6) Lettre ou traité à Hugues de Saint-Victor, sur le baptême, c. 2, n. 8, édit. Bénéd.

Saint Jean Chrysostôme, ou plutôt l'auteur de cette *homélie sur la Foi,* parle des œuvres extérieures qui ne sont pas aussi nécessaires que la foi, comme on le voit par la matière qu'il traite. Car le larron crut, il espéra et il aima. Au reste, cette homélie n'est pas de lui.

Saint Augustin, dans les paroles citées, comme il le fait partout ailleurs, enseigne que les saints de l'ancienne loi ne furent pas justifiés par les œuvres de la loi, mais bien par la foi en Jésus-Christ et par sa grâce, comme nous l'enseignons nous-mêmes, ainsi que le prouve le but qu'il se proposait contre les pélagiens.

Saint Léon parle de la foi catholique, qu'il oppose aux fausses croyances des sectes hérétiques, qui ne peuvent pas procurer le salut.

Saint Bernard parle de la réception actuelle du baptême, qui parfois n'est pas absolument nécessaire, comme on le voit par le contexte où il établit que la foi, avec le désir du baptême, peut suppléer, dans un cas de nécessité, la réception actuelle du même baptême; il enseigne ouvertement, en effet, ailleurs: « La foi sans les œuvres est insuffisante pour justifier, comme » les œuvres sans la foi le sont aussi (1). »

PROPOSITION II.

La foi requise pour la justification, ce n'est pas la confiance dans les promesses de Dieu, mais le ferme assentiment donné à tout ce qu'il a révélé.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par le can. 12, sess. VI du conc. de Trente : « Si quelqu'un dit que la foi » justifiante n'est autre chose que la confiance à la miséricorde » divine, qui remet les péchés à cause de Jésus-Christ, ou que » c'est par cette seule confiance que nous sommes justifiés, » qu'il soit anathème. »

Mais pour mieux faire voir quel est l'état de la question, nous ferons observer 1. que les protestants distinguent trois

(1) Serm. 24, sur le Cantique, n. 8. Et je ferai observer ici que tous les Pères, sans exception, ont constamment enseigné que les autres dispositions étaient nécessaires avec la foi pour le salut, comme on le voit par les passages examinés dans le contexte même, et que nous objectent les protestants. Ils ont en effet supprimé quelques expressions du contexte, pour prouver, d'une manière quelconque, qu'ils n'ont pas été les premiers à imaginer ce paradoxe de la foi qui justifie sans les œuvres.

espèces de foi : la foi *historique,* par laquelle nous croyons que ce que Dieu a révélé est vrai; la foi *des miracles,* par laquelle ils entendent la faculté que Dieu accorde de faire des miracles; la foi *des promesses,* en vertu de laquelle on croit que la promesse que Dieu a faite de remettre les péchés est vraie, soit en général et quant à tous les hommes qui croient en Jésus-Christ, soit en particulier et pour chacun des hommes qui croient que leurs péchés doivent leur être remis, ou plutôt qu'ils leur sont remis par Jésus-Christ. Or, cette foi spéciale par laquelle quelqu'un croit d'une manière certaine que ses péchés lui sont remis, qu'ils appellent confiance, c'est celle qui seule, d'après eux, justifie (1).

Nous ferons observer 2. que, dans le système des novateurs, cette foi ou cette confiance qui saisit la miséricorde ou les promesses divines comme un organe ou un instrument, n'est *pas subjective* ou intrinsèque à l'homme, non plus qu'elle n'établit aucune relation intrinsèque ou intime entre Jésus-Christ et l'homme, mais qu'elle est seulement *objective* ou extrinsèque; autrement elle est débile et imparfaite; et Calvin se sert, pour l'expliquer, de l'exemple *d'un pot de terre qui cache intérieurement de l'or* (2). Or, il n'y a aucune relation intrinsèque entre l'or et le vase de terre; car celui-ci est toujours précieux, pendant que celui-là est toujours sans valeur. De même,

(1) Voy. Bellarm., *de la Justific.,* liv. 1, c. 4.

(2) Tel Calvin, *Instit.,* liv. III, c. 11. Il y réfute Osiander, qui, comme il le dit lui-même, a imaginé je ne sais quel monstre de justice essentielle. C'est pourquoi, répondant au septième argument d'Osiander, § 7, p. 192, il écrit ce qui suit : « Ce qu'il objecte : *Que la puissance de justifier ne se tire pas de* » *la foi elle-même, mais bien en tant qu'elle reçoit le Christ,* je l'admets » volontiers. Car si la foi justifiait par elle-même, ou, comme on le dit, par » une puissance intrinsèque, comme elle est toujours débile et imparfaite, » elle ne le ferait qu'en partie; ainsi la justice serait manchote, et elle ne » nous conférerait qu'un lambeau de salut... Cependant, je n'admets pas les » figures entortillées de ce sophiste, lorsqu'il dit que la foi c'est le Christ; » comme si le vase de terre qui contient un trésor était l'or qu'il contient. » Jésus-Christ, en nous donnant la foi, nous justifie de la même manière, bien » qu'elle soit sans dignité et sans prix, comme le vase de terre qui est plein » d'argent enrichit l'homme qui le possède... Ceci tranche donc la difficulté » sur la manière d'entendre le mot *foi* quand il s'agit de la justification. » Telle est aussi la manière de penser et de s'exprimer des luthériens. Il est dit en effet, dans l'*Apolog. 4 de la Justific.,* § 18, p. 71 : « Et de plus, toutes » les fois que nous parlons de la foi, notre intention est de parler de l'objet » de la foi, savoir, de la miséricorde promise. Car la foi ne justifie ou ne » sauve pas parce qu'elle est une œuvre digne par elle-même, mais seulement » parce qu'elle reçoit la miséricorde promise. Tel aussi Kemnitz, Examen du conc. Trente, pag. 1 et 294.

Jésus-Christ saisi par la foi est la pureté même, pendant que l'homme fidèle est impur et dans son esprit et dans son cœur (1). On voit par là la différence immense qu'il y a entre la confiance nécessaire à la justification telle que la conçoivent les novateurs, et l'espérance ou la confiance que les catholiques reconnaissent comme étant du nombre des dispositions qui, outre la foi, sont nécessaires pour être justifié.

Ceci posé, nous démontrons comme il suit que la vérité catholique que nous avons énoncée est conforme aux saintes Ecritures ; les saintes Ecritures requièrent pour la justification l'assentiment inébranlable à tout ce que Dieu a révélé ; donc Jésus-Christ dit en effet, dernier chapitre de saint Marc, v. 15 : « Annoncez l'Evangile à toute créature ; celui qui croira..... » sera sauvé. » Saint Jean, c. 20, 31 : « Ceci est écrit pour » que vous croyiez que Jésus-Christ est Fils de Dieu, et pour » que, croyant, vous ayez la vie en son nom. » Rom., X, 9 : « Si vous confessez de bouche Notre-Seigneur Jésus-Christ, » et si vous croyez de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les » morts, vous serez sauvé. » Enfin, pour ne pas nous arrêter à citer les autres passages, Act., VIII, 37, Philippe répondit à l'eunuque qui lui demandait le baptême : « Si vous croyez de » tout votre cœur, je le puis ; » et l'eunuque, lui répondant, dit : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu (2). » Or, on ne trouve dans tous ces passages aucune trace de la confiance des novateurs.

Que cette même doctrine concorde avec la tradition universelle, c'est ce que prouve l'usage reçu généralement dans l'Eglise, même dès les premiers siècles, d'exiger des caté-

(1) Voy. Moehler, ouv, cit., p. 165, où il dit très-judicieusement : « Nous » l'avons entendu, la foi n'est point un écoulement de l'Esprit du Christ; elle » n'est point une puissance affranchissante, un principe de vie régénérant le » fidèle ; mais elle est à Jésus-Christ ce que le vase d'argile est au trésor. » Comme le vase et le trésor ne deviennent pas une seule et même chose, » comme l'un reste de l'argile et l'autre de l'or, de même la foi n'unit pas » l'homme intimement à Jésus-Christ, de même entre le Christ et le fidèle il » n'existe que des rapports purement extérieurs. Jésus-Christ est la pureté » même, le chrétien est impur dans son esprit et dans son cœur; le Christ » est offert à Dieu par son disciple, et son disciple ne devient pas un sacrifice » agréable à Dieu. » Le même auteur démontre ensuite que cette manière d'interpréter son propre système découle nécessairement de la nature même de ce système. Dès qu'on a une fois posé en principe que la justice est en dehors de nous, il est tout naturel qu'on en conclue que l'obéissance ou les mérites du Sauveur ne peuvent être qu'extérieurement appliqués aux hommes.

(2) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 6 et suiv.

chumènes, avant de leur administrer le baptême, la profession des principaux articles de notre foi contenus dans le symbole des apôtres (1), articles où on ne trouve aucun vestige de cette confiance spéciale que ses péchés sont réunis. La preuve qui résulte de cet usage constant et universel de l'Eglise a toujours été le cauchemar des hérétiques.

Nous pensons qu'il est tout-à-fait inutile de rapporter ici la longue file de témoignages des Pères ; Bellarmin les a d'ailleurs recueillis (2). Quant à saint Basile, il enseigne que la foi nécessaire à la justification et au salut, c'est celle par laquelle on croit tout ce que Dieu a révélé (3). Saint Cyrille de Jérusalem appelle foi justifiante la foi dogmatique par laquelle on croit que Jésus est le Christ et qu'il est ressuscité d'entre les morts (4); tel est aussi le sentiment de saint Grégoire de Nazianze (5), de saint Jean Chrysostôme (6), de saint Augustin (7), de saint Fulgence (8) et de tous les autres, qui ont puisé cette notion de la foi dans les paroles de l'Apôtre, c. 11, ép. Hébr., par lesquelles il définit la foi justifiante, ou la foi dont vit le juste : « Or la foi, dit-il, est le fondement des » choses que l'on doit espérer, et la pleine conviction de celles » que l'on ne voit pas, » c'est-à-dire cette persuasion, cette conviction de l'intellect que quelqu'un donne aux choses qu'il ne peut pas pénétrer parce qu'elles sont au-dessus des capacités de son intelligence (9), et qui n'est certes pas cette confiance spéciale dont parlent les protestants.

La raison elle-même, enfin, rejette cette invention des protestants. La confiance spéciale que Jésus-Christ a remis les péchés suppose en effet et accompagne la justification, qui

(1) Voy. ce que nous avons écrit dans le *Traité de la Trin., avec les notes.* Voy. aussi Bingham, *Origines ou antiquités*, etc., Hall, 1727, vol. IV, liv. XI, c. 7, §§ 8 et suiv.

(2) *De la Justific.*, liv. I, c. 9.

(3) Homélie *sur la Foi*, n. 1, œuv. éd. Bénéd., t. II, p. 224.

(4) Catéch., 5, *de la Foi et du symbole*, n. 10.

(5) Disc. 40, *sur le saint Baptême*, n. 51, éd. Paris, 1630, t. I, p. 671 et suiv.

(6) Dans les deux homélies *sur le Symbole*, édit. Chevallon, Paris, 1536, t. V, fol. 205 et suiv.

(7) *Enchirid.*, c. 2, 5, 7, 8, etc., comme aussi liv. *de la Foi et du symbole*, qui traite spécialement de cette question; voy. même liv., conclusion, n. 24.

(8) *De fide, ad Petrum*, qui ne traite que de cette question.

(9) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 8, avec les notes justificatives d'Ebermann contre Amès.

consiste dans la rémission même des péchés; donc elle ne la précède ni ne la produit, à moins que nos adversaires n'admettent que l'effet est antérieur à la cause (1). Cette hypothèse, en outre, ne laisse pas de raison d'être à la prière, puisqu'on dirait en vain : *Pardonnez-nous nos péchés,* si on devait croire que ces mêmes péchés sont déjà pardonnés; et si on n'a pas cette foi, c'est en vain que l'on demande la rémission de ses péchés, puisque personne ne peut obtenir la rémission de ses péchés sans la foi. J'ajouterai qu'en outre cette invention est en contradiction avec le système des protestants eux-mêmes, puisque, d'après ce système, l'homme, avant d'être justifié, est privé de toute espèce de liberté. Donc :

Objections.

Obj. Jésus-Christ attribue la rémission des péchés à la confiance seule, Matth., IX, 2 : « Voyant leur foi, il dit au para- » lytique : Ayez confiance, mon fils, vos péchés vous sont » remis ; » et v. 22, il dit à l'hémorrhoïsse : « Ayez confiance, » ma fille, votre foi vous a sauvée ; » Luc, XVII, 19 : « Votre » foi vous a sauvé. » Et pour mieux inculquer cette confiance, Marc, XI, 24, il disait à ses disciples : « Toutes les » choses que vous demanderez dans vos prières, croyez et vous » les recevrez, et elles vous seront accordées. » Et si la confiance obtient les autres choses, à bien plus forte raison obtient-elle la rémission des péchés. De là Paul, Act., XIII, 38, tient aux Juifs le langage suivant : « Sachez donc, mes » frères, que la rémission des péchés vous est annoncée par » celui-ci..... quiconque croit en lui sera justifié. » Il appelle formellement en divers endroits la foi, confiance, tel que Ephés., III, 12, où il écrit de Jésus-Christ : « En qui nous

(1) C'est ce qu'ont remarqué plusieurs protestants eux-mêmes; ce qui fait qu'ils ont distingué deux modes dont les péchés sont remis, d'après ce qu'ils croient. Le premier quant au décret de Dieu et à la mort que Jésus-Christ a déjà subie en vertu de ce décret; le second quant à l'application efficace, soit de la part du Christ, qui remet les péchés, soit de la part de ceux qui croient qu'ils la reçoivent par la foi. Ils croient que la rémission des péchés nous est donnée et qu'elle nous est appliquée parce que nous avons une confiance certaine dans le Christ, et que nous sommes persuadés que le Christ, d'après le décret de Dieu, a effacé et expié nos péchés par sa mort. D'autres accordent simplement que nos péchés nous sont pardonnés avant que nous croyions, et que la foi est postérieure à la justification. Tant ils se contredisent! Voy. L. Leblanc, ministre du Verbe divin, ouv. intit. *Thèses théologiques*, Londres, 1675; Nature de la foi justifiante, n. 58 et suiv.

» avons confiance et accès par la confiance que nous avons
» par sa foi ; » et Hébr., XI, 1 : « La foi est le fondement des
» choses qu'il faut espérer, » ou, comme le porte le grec, *hypostasis* (*l'attente*); par où l'on voit que la foi n'est que l'attente de la miséricorde divine, et que, par conséquent, elle consiste uniquement dans la confiance. Certes, toutes les fois qu'une chose quelconque nous est promise ou offerte, il ne faut de notre part que l'acceptation ; or, Jésus-Christ nous promet et nous offre la justification. Donc :

Rép. D. Antéc. Le Christ attribue la rémission des péchés à la confiance qui découle du ferme assentiment que l'on donne à tout ce que Dieu a révélé, *C.* à la confiance que l'on a que ses péchés sont remis, comme le pensent les novateurs, *N.* Car si quelqu'un ne tient pas pour certain tout ce que Dieu a révélé, il lui est impossible d'avoir la confiance de la rémission de ses péchés, rémission que Dieu a promise à tous ceux qui croient en lui et qui remplissent les conditions pour obtenir cette rémission. La foi sustente, en effet, toutes les autres dispositions, comme en étant le principe, la racine et le fondement. Par conséquent, cette confiance que le Christ exige a pour objet la vérité des promesses divines ; mais cela ne suffit pas, il faut encore absolument que le sujet pose toutes les conditions ou dispositions que Dieu exige de lui, pour qu'il lui applique en particulier ces promesses. Cette confiance, d'après la manière de voir des novateurs, devrait renfermer en outre l'acte de foi des conditions posées par lui pour que quelqu'un pût se flatter que le Christ lui a remis ses péchés ; ce qui est absurde et renverse de fond en comble le système entier des protestants. Aussi rejetèrent-ils toutes les dispositions comme étant inutiles et d'aucune nécessité, et même comme n'étant d'aucune utilité pour obtenir la justification, enseignant qu'elle s'opère par la seule appréhension extrinsèque des mérites du Christ. Ceci posé, il n'est pas difficile de réfuter chaque objection prise à part.

C'est pourquoi Jésus-Christ dit au paralytique : « Ayez
» confiance, c'est-à-dire, tenez pour certain que je puis et que
» je veux remettre vos péchés. » A l'hémorrhoïsse : « Votre
» foi vous a sauvée, c'est-à-dire, vous avez obtenu la santé
» par la foi, parce que vous avez cru que je pouvais le faire. »
On peut en dire autant du lépreux dont il est parlé dans saint Luc, XVII, saint Marc, XI. Jésus-Christ recommande l'effica-

cité de la prière, qui procède de la confiance que l'on a dans la toute-puissance et la bonté de Jésus-Christ. L'Apôtre, Act., XIII, annonce que les péchés sont remis à ceux qui croient à Jésus-Christ et qui donnent d'une manière inébranlable leur assentiment à tout ce qu'il a enseigné. De là, celui qui croit en Jésus-Christ, et qui fait ce qu'il a prescrit de faire pour obtenir la rémission des péchés, est certainement justifié. Pour ce qui est des Ephésiens, il leur écrit qu'il faut mettre toute notre confiance et notre espoir dans les mérites de Jésus-Christ, ce dont personne ne disconvient. C'est pourquoi, Hébr., XI, il appelle la foi *le fondement des choses qu'il faut attendre,* parce que la foi par laquelle nous croyons en Dieu est le fondement de l'espérance; car il ajoute : « La conviction des choses que l'on » ne voit pas. » Aussi poursuit-il : « C'est la foi qui nous » apprend que le monde est l'œuvre de la parole de Dieu... » Car il faut que celui qui vient à Dieu croie que c'est lui qui » récompense ceux qui le cherchent; » et tout ce qui suit, où il exalte la foi par laquelle les patriarches et les autres justes crurent fermement à la toute-puissance, à la fidélité et à la véracité de Dieu; mais il n'exalte nulle part la confiance qu'il faut avoir que ses péchés ont été pardonnés par l'appréhension de la justice (1). Telle est la manière d'interpréter les autres passages que l'on objecte, et qui ne souffrent pas d'autre explication.

On voit aussi par là ce qu'il faut répondre à ce qu'ils objectaient en dernier lieu concernant la promesse et l'acceptation; si en effet la promesse est absolue, il ne faut rien de plus qu'une acceptation pure et simple; mais si elle est conditionnelle, il ne suffit pas de l'acceptation, il faut encore poser la condition. Mais dans le cas présent, les conditions, ce sont les dispositions que l'on requiert d'abord de nous. « Vous » le trouverez, pourvu que vous le cherchiez de tout votre » cœur, » est-il écrit, Deut., IV, 29, et Act., II, 32 : « Faites » pénitence, et que chacun de vous soit baptisé, etc. (2). »

ARTICLE III.

Propriétés de la justification.

Les novateurs, partant du principe que la foi instrumentale, comme ils l'appellent, n'est qu'objective et extérieure, et

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 2, n. 4 et suiv.
(2) Voy. Bécan, Manuel de controv., liv. I, c. 16, quest. 4.

qu'elle ne produit aucune relation intérieure entre l'homme tombé et la miséricorde de Dieu et ses promesses que le fidèle saisit, en déduisent trois corollaires qui constituent trois propriétés de cette justification que la foi a produite. Et d'abord, ils disent que cette justification est certaine, d'une certitude de foi, de sorte que chacun est tenu de croire qu'il est cher et agréable à Dieu par la justice imputative du Christ ou de Dieu (1). Ils concluent, secondement, que cette justification est égale dans tous les hommes, puisqu'elle est la justice même du Christ ou de Dieu saisie par la foi et imputée. Ils concluent, troisièmement, que cette justification est inamissible, à moins que l'on ne perde la foi elle-même, d'après les luthériens, qui sont peu d'accord avec eux-mêmes, ou absolument inamissible, d'après les réformés ou calvinistes.

Mais pour mieux connaître le rapport de ces propriétés de la justification avec les autres parties de leur système tout entier, il faut se rappeler que Dieu seul opère la justification dans l'homme d'une manière active, pendant que celui-ci est purement passif. Or, comme Dieu seul a commencé de justifier l'homme en lui donnant la foi qui saisit la miséricorde ou la justice imputative du Christ, Dieu lui-même continue de croire, d'espérer, etc., dans l'homme justifié comme principe extrinsèque (2). Mais comme cette justice du Christ, saisie ou imputative, n'efface ni ne détruit dans l'homme le péché originel avec ses manifestations ou les péchés actuels, le péché originel continue de se manifester, de même que la justice imputative qui est communiquée à l'homme se manifeste aussi par des signes extérieurs, par la foi, l'espérance, la charité, les bonnes œuvres. Ce qui fait que ces deux espèces de manifestations ont lieu en même temps dans un seul et même homme justifié, savoir, les plus grands crimes avec la plus haute sainteté; les crimes qui sont l'œuvre de l'homme et qui, pourtant, ne lui sont pas imputés à peine par la foi qui persiste, et la sainteté qui naît de la foi dans l'homme justifié.

(1) Tel çà et là Calvin, tout le c. 2 du liv. III des *Instit.*, où il écrit entre autres choses ce qui suit, p. 145, § 16 : « En somme, il n'y a de vrai fidèle » que celui qui est fermement persuadé que Dieu lui est propice et qu'il lui » est un père bienveillant, qui se promet tout de sa bienveillante bonté, et » qui, appuyé sur la bienveillance divine à son égard, attend sans hésitation » le salut. » Il dit encore, ibid. : « Il n'y a de fidèle que celui qui, appuyé » sur la certitude qu'il a d'être sauvé, insulte au diable et à la mort. »

(2) Voy. Moehler, ouv. cit., t. I, p. 171 et suiv.

Il était donc, en conséquence, tout naturel d'en conclure l'excellence, l'égalité, l'inamissibilité de la justice, parce que la sainteté et la justice appartiennent immédiatement au Christ; et c'est là la raison pour laquelle les protestants se comparent parfois non-seulement à quelque saint que ce soit, mais encore à la sainte Vierge et au Christ lui-même (1). Il était donc naturel aussi pour eux de conclure que les plus grands crimes ne nuisent point à la sainteté (2), puisqu'ils ne peuvent nuire ni à la sainteté, ni à la justice du Christ. De là découle encore cette sécurité, cette allégresse dont les protestants se réjouissent au milieu des fornications, des adultères, des homicides et autres semblables péchés, pourvu qu'ils persistent à croire d'après Luther, ou pour qu'ils soient élus d'après Calvin.

Pour réduire en poudre ces détestables propriétés de la justification, qui sont un principe de ruine pour toute honnêteté morale, nous leur opposerons donc les propositions suivantes.

(1) Luther, serm. *sur la Nativité de la bienheureuse vierge Marie.* « Nous » tous, chrétiens, dit-il, nous sommes aussi grands que la mère de Dieu, nous » sommes aussi saints qu'elle. »

(2) C'est ce sur quoi Luther revient souvent; car dans le liv. de la Captivité de Babylone, t. II, p. 284, il dit : « Vous voyez par là combien le chrétien » est riche; quels que soient ses péchés, il ne peut pas perdre le salut, à » moins qu'il ne veuille pas croire. Il n'est pas de péché qui puisse le damner, » si ce n'est l'incrédulité. Quant à tous les autres, s'il recouvre la foi ou s'il » la conserve en vertu de la promesse faite à celui qui est baptisé, cette » même foi les absorbe dans un clin d'œil. » C'est du même principe que découle ce que ce même Luther écrivait, en 1521, à Mélanchthon : « Si vous » prêchez la grâce, prêchez non pas une grâce imaginaire, mais bien la » véritable grâce; si c'est la véritable grâce, parlez du péché véritable et non » du péché imaginaire; Dieu ne sauve pas les pécheurs d'une manière imaginaire.

» Soyez pécheur et péchez hardiment, mais croyez et réjouissez-vous plus » fortement en Jésus-Christ, qui est le vainqueur du péché, de la mort et du » monde; nous pouvons pécher pendant que nous sommes ici-bas. Cette vie » n'est point le séjour de la justice; mais nous attendons, dit Pierre, de nouveaux cieux et une terre nouvelle, séjour de la justice.

» Il nous suffit d'avoir reconnu, en vertu des richesses de la gloire de Dieu, » l'Agneau qui efface les péchés du monde; le péché ne nous en séparera pas, » quand même nous le commettrions mille et mille fois le jour en forniquant » ou en tuant. Pensez-vous que la rédemption qu'un si grand et un tel Agneau » a opérée pour nos péchés ait si peu de valeur? » C'est par ces moyens que Luther cherchait à calmer les remords et les angoisses de sa conscience. Car, et le jour et la nuit, il se ployait aux exigences de ses vices. De là ce proverbe reçu parmi les premiers protestants qui voulaient passer le jour dans le crime : *Hodie lutheranice vivamus* (vivons aujourd'hui comme Luther). Voy. Moehler, ouv. cit., p. 165 et suiv. Ils portaient pourtant l'audace jusqu'à se comparer ou même à s'égaler au Christ en sainteté!

PREMIÈRE PROPOSITION.

Personne, à moins d'une révélation spéciale, ne peut être certain d'une certitude de foi qu'il est justifié, et par suite il n'est pas tenu de croire, comme une chose de foi, qu'il est justifié.

Cette proposition comprend deux parties, dont la première est *certaine* contre Ambroise Catharin, qui enseigne que quelqu'un peut être certain d'une certitude de foi *divine,* mais non *catholique* (1), qu'il est justifié; cet auteur nie néanmoins que l'homme soit justifié par cette foi, et il s'écarte en cela des novateurs. La seconde partie est dogmatique ou de foi contre les erreurs de Luther et de Calvin, que nous avons énumérées. Nous avons dit que la première partie de notre proposition était certaine, non-seulement parce que les théologiens l'admettent unanimement, mais encore parce que le concile de Trente le déclare ouvertement, sess. VI, c. 9, dans les termes suivants : « Comme aucun homme pieux ne doit douter de la » miséricorde de Dieu, des mérites de Jésus-Christ, de la vertu » et de l'efficacité des sacrements, de même, quand chacun se » considère lui-même, qu'il considère sa faiblesse, son peu de » dispositions, il peut craindre et trembler pour sa grâce, » puisque personne ne peut savoir, d'une certitude de foi et » infaillible, que Dieu lui a conféré sa grâce. » Il redit la même chose, c. 16 (2).

Nous avons dit que l'autre partie était de foi; le même concile a en effet condamné l'erreur des novateurs dans les canons suivants, ibid., can. 13 : « Si quelqu'un dit que tout homme » doit nécessairement, pour obtenir la rémission de ses » péchés, croire d'une manière certaine et sans hésiter, malgré » sa faiblesse et son manque de dispositions, que ses péchés » lui sont remis, qu'il soit anathème; » et can. 14 : « Si » quelqu'un dit que l'homme est absous de ses péchés et jus-

(1) Ambroise Catharin établit cette différence entre la foi catholique et la foi divine, que celle-ci est proposée à l'Eglise universelle, pendant qu'il n'en est pas de même de celle-là, puisqu'elle est propre à chacun en particulier. Mais il s'est trompé en pensant que la foi divine pouvait être fausse, pendant qu'il n'en est pas ainsi de la foi catholique. Mais que serait-ce qu'une foi divine de ce genre? Voy. ce que Bellarmin écrit contre cette distinction, *de la Justific.*, liv. III, c. 3, §§ 11 et suiv.

(2) Voy. Bellarm., ibid., c. 4.

» tifié, parce qu'il croit d'une manière certaine qu'il est absous
» et justifié, ou que personne n'est réellement justifié, à moins
» qu'il ne croie qu'il est justifié et que c'est par cette seule foi
» que l'absolution et la justification sont complétées, qu'il soit
» anathème. »

Quand nous disons néanmoins que l'on ne peut pas être certain, d'une certitude de foi divine ou catholique, que l'on est justifié, nous n'excluons pas pour cela la certitude *morale,* ou, pour parler plus exactement, la certitude *conjecturale,* qui s'appuie sur le bon témoignage de la conscience, d'où découle la paix et la tranquillité de conscience dont jouissent les justes.

Mais pour en venir enfin à prouver la vérité de notre proposition, comme la seconde partie dépend de la première comme de son principe et de son fondement, nous les établirons l'une et l'autre au moyen de l'argument suivant : Personne n'est tenu de croire d'une foi divine qu'il est justifié, si personne ne peut être certain d'une foi divine, sans une révélation spéciale, qu'il est justifié. Mais personne, sans une révélation spéciale, ne peut être certain de sa justification ; voici d'abord comme nous le prouvons par les Ecritures :

Il est dit dans l'Ecclés., IX, 1 : « Ils sont justes et sages, et
» leurs œuvres sont entre les mains de Dieu, et cependant
» l'homme ignore s'il est digne d'amour ou de haine, mais il
» reste incertain pour l'avenir. » Prov., XX, 9, le Sage fait cette question : « Quel est celui qui peut dire : Mon cœur est
» pur, je suis exempt de péché ? » Aussi l'Apôtre dit-il formellement de lui-même, I Cor., IV : « Ma conscience ne
» me reproche rien, mais je ne suis pas justifié pour cela ;
» mais celui qui me juge, c'est le Seigneur. » Donc :

Les Pères sont unanimes à confirmer cette vérité ; Bellarmin a recueilli leurs témoignages sur ce point (1). Pour nous, nous ne citerons que saint Augustin, nos adversaires ne semblant estimer que lui seul. Or, voici ce qu'écrit le saint docteur (expliquant les paroles suivantes du Ps. 41 : « Mon âme a été
» troublée en moi-même) : « Je sais que la justice de mon
» Dieu demeure ; la mienne demeure-t-elle, c'est ce que
» j'ignore (2). » Et dans le liv. *De perfect. just.* : « De quelque
» justice que soit doué l'homme, dit-il, il doit penser qu'il

(1) Voy. Bellarm., ibid., c. 7.
(2) N. 12.

» peut y avoir en lui quelque chose de répréhensible qu'il ne » voit pas (1). » C'est ce qu'il répète souvent ailleurs. Tel est, en outre, le sentiment de tous les saints, qui plus ils avancent dans la perfection et la sainteté, plus ils craignent et plus ils s'humilient de l'imperfection de leur propre conscience, comme on peut le voir dans les histoires de leur vie.

C'est aussi ce que prouve la raison. Personne, en effet, ne peut croire, et à plus forte raison n'est tenu de croire que ce que Dieu a révélé; or, il n'a été révélé à personne que tel ou tel en particulier possédait les dispositions nécessaires pour être justifié, ou qu'il a été justifié. Donc, quant à l'erreur des hérétiques, elle vient de ce qu'ils enseignent en vain que l'œuvre de la justification est l'œuvre de Dieu seul, sans que l'homme y coopère; doctrine que nous avons précédemment réfutée. Mais même dans cette hypothèse erronée, qui, sans une révélation, pourra connaître d'une manière certaine qu'il a reçu la foi instrumentale pour percevoir la justice du Christ ou de Dieu? Les protestants eux-mêmes n'exigent-ils pas les œuvres comme signes de la justification acquise? Or, il n'y a rien de plus incertain que cela, puisque les hommes sont souvent ou sujets à l'illusion, ou qu'ils agissent en vertu d'un principe naturel. Donc :

Objections.

I. *Obj.* Le texte de l'Ecclés. ne prouve pas que notre justice soit incertaine. 1. Car si on le prend à la lettre, voici quelle en est la teneur : *Et amorem et odium non sciens homo, omnia ante eos* (2), « l'homme ne sachant ni l'amour, ni la » haine, toutes choses avant eux. » 2. Ces choses prouvent, il est vrai, que l'homme ne peut pas connaître qu'il est agréable à Dieu par les événements extérieurs, *parce que toute espèce de choses arrivent également au juste et à l'impie,* comme le dit aussitôt après l'Ecclésiaste; 3. autrement le pécheur ne pourrait pas savoir non plus qu'il est digne de haine. Donc :

Rép. N. Antéc. Quant à la première preuve, *je réponds* que le texte hébreu ne nuit point à notre interprétation, puisqu'il s'agit de l'amour ou de la haine devant Dieu. Au reste, la version de la Vulgate, qui est celle de saint Jérôme, et qui,

(1) C. 15, n. 33.

(2) On peut consulter l'hébreu à ce sujet.

par conséquent, est fort ancienne, rapporte élégamment et fidèlement en même temps le sens de l'Ecclésiaste (1). Les paroles qui viennent immédiatement après 2. ne sont point un obstacle non plus; car si Salomon parlait seulement de la connaissance qui résulte des événements extérieurs, et non pas d'une manière absolue, il n'eût pas ajouté : « Toutes choses » devant eux, » ou : « Tout demeure incertain pour l'avenir, » puisque l'homme pourrait se procurer cette connaissance, même présentement, par ses affections internes. 3. Ce qu'il ajoute en dernier lieu ne nuit point à notre assertion non plus, puisque l'Ecclésiaste parle des seuls justes (2).

II. *Obj*. Non-seulement l'apôtre saint Paul établit en divers endroits la certitude en question, mais il la pose même comme un principe. Car il dit, Rom., VIII, 38 : « Je suis certain que » ni la mort, ni la vie... ni aucune autre créature ne pourra » nous séparer de la charité de Dieu, qui est en Notre-Seigneur » Jésus-Christ. » 2. Il en assigne la raison, ibid., v. 16, disant : « L'Esprit lui-même a rendu témoignage à notre » esprit que nous sommes les enfants de Dieu; » mais le témoignage du Saint-Esprit est certain et infaillible. 3. C'est pourquoi, appuyé sur ce principe, il provoquait dans les termes suivants les fidèles, II Cor., XIII, 5 : « Sondez-vous » vous-mêmes pour savoir si vous êtes dans la foi; éprouvez- » vous vous-mêmes. Ne connaissez-vous pas vous-mêmes que » Jésus-Christ est en vous? à moins que par hasard vous ne » soyez déchus de ce que vous étiez. » 4. Il dit encore, I Cor., II, 12 : « Nous avons reçu, dit-il, l'Esprit qui vient de Dieu, » pour savoir les dons que Dieu nous a faits. » Mais à quoi bon cela s'il n'avait pas eu une certitude positive de ce genre? 5. Il affirme en outre hardiment de lui-même, II Cor., I, 12 : « Voilà quelle est notre gloire, c'est le témoignage de notre » conscience. » 6. Saint Jean est du même sentiment que Paul, lui qui dit, I ép., V, 13 : « Je vous écris ceci pour que vous » sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au » nom du Fils de Dieu. » Nous pouvons donc connaître d'une manière aussi certaine que le Christ est en nous, que nous sommes certains de notre foi; or, nous pouvons avoir une certitude absolue de notre foi. Aussi poursuit-il, ibid., 19 :

(1) Toutes les anciennes versions, grecque, syriaque, arabe, etc., ont le même sens, comme on peut le voir dans les *Bibles polyglotes* de Walton.

(2) Voy. Bellarm., pass. cit.

« Nous savons que nous venons de Dieu; » et c. 3, 14 : « Nous savons que nous avons été transportés de la mort à la » vie, parce que nous aimons nos frères; » et Apoc., II, 17 : « Je donnerai au vainqueur un pain caché... que personne ne » connaît, si ce n'est celui qui le reçoit. » Donc :

Rép. N. Antéc. Quant à la première preuve, *D.* Je suis certain, c'est-à-dire enrichi de la charité de Dieu et de ses bienfaits, et appuyé sur lui; *j'ai confiance* que ni l'adversité, ni la prospérité, ni aucune créature, soit au ciel, soit sur la terre, ne me séparera de la charité de Dieu, *C.* je suis sûr parce que j'ai été justifié, *N.* Ce sens est tout-à-fait opposé à la pensée de l'Apôtre, de même que contraire à toutes les règles de l'exégèse. Car l'apôtre saint Paul, ici, après avoir rappelé soit la charité immense de Jésus-Christ pour les hommes, soit les bienfaits dont Jésus-Christ les a comblés, emporté comme par un mouvement divin, s'écrie, appuyé du secours divin, qu'il est certain ou qu'il a la persuasion qu'il n'est rien qui puisse le séparer de l'amour de Dieu, presque dans le même sens que le Psalmiste avait déjà dit : « J'ai dit » dans mon abondance : Je serai inébranlable pendant l'éter- » nité (1). » On voit par là qu'il exalte sa confiance en Dieu pour l'avenir, en s'appuyant sur ce qui a déjà eu lieu (2). Sur quoi donc les protestants appuient-ils leur certitude et leur confiance pour la justification qu'ils ont déjà acquise?

(1) Ps. 29, 7.

(2) Voy. Bernard. de Pecquigny, sur le pass. cit. Mais il nous semble qu'il vaut mieux de confirmer cette interprétation par l'autorité d'un protestant rationaliste. Voici donc ce qu'écrit, sur le verset 35 de ce chapitre, G. Rosenmuller : « L'expression grecque (*agape tou Christou*) peut signifier l'amour » par lequel le Christ nous étreint, ou aussi l'amour que nous avons pour lui. » Il est plusieurs interprètes qui préfèrent la première signification, parce » qu'il est question des bienfaits de Dieu envers les fidèles, et de leur félicité. » Le sens sera donc alors : Qui pourra nous priver de l'amour que le Christ » a pour nous? ou nous priver de la bienveillance et de l'amour du Christ? » De quelque adversité que nous soyons frappés, nous aurons toujours la » persuasion intime que le Christ nous aime. Si ces mêmes paroles expriment » la piété envers le Christ, le sens dès lors sera : Qui brisera, effacera notre » amour pour le Christ? Qui nous poussera à abandonner la religion et à » déchoir de ce grand amour de Dieu et du Christ? Cette interprétation » semble préférable. Car l'Apôtre ne dit pas : Qui ôtera au Christ l'amour » qu'il a pour nous? mais bien : Qui nous enlèvera l'amour que nous avons » pour le Christ? Après tant et de si grands bienfaits, nous devons constamment » l'aimer. » Enfin il conclut, v. 39, d'après le sens de l'Apôtre : « Rien donc » dans la nature des choses ne pourra nous enlever l'amour que nous avons » pour Dieu à cause de Notre-Seigneur Jésus-Christ, amour qui découle des » bienfaits que Dieu nous accorde à cause et par Jésus-Christ et de sa doctrine. »

Rép. 2. *D.* Le témoignage de l'Esprit-Saint est certain et infaillible en soi, *C.* par rapport à nous, *N.* Car, en tant qu'il nous est manifesté, il n'est certain que d'une manière conjecturale et moralement, en tant que nous ne sommes pas certains si les affections que nous éprouvons viennent du Saint-Esprit ou de l'esprit de ténèbres, qui se transforme parfois en ange de lumière (1).

Rép. 3. *D.* De sorte que cette tentation et cette épreuve aient pour objet la foi qui opère les miracles, *C.* la foi théologique, ou *N.* ou *je subdist.*, formée par la charité et dans l'assemblée même des fidèles, *C.* la foi seule prise dans chaque fidèle en particulier, *N.* Car, comme on le voit par le contexte, le but de l'Apôtre était de prouver par le don des miracles, qui était commun alors dans les églises, que le Christ était avec ceux auxquels il avait prêché; d'où il conclut qu'il est le véritable apôtre de Jésus-Christ. Cette explication est aussi celle de saint Jean Chrysostôme (2). Il n'y a donc rien là de commun avec la foi des protestants.

Rép. 4. *D.* Pour que nous sachions les dons que Dieu nous a faits, c'est-à-dire les bienfaits que les mystères de Jésus-Christ ont conférés au genre humain tout entier et à l'Eglise, *C.* qui ont été conférés à chaque individu en particulier, par cette foi spéciale qu'établissent nos adversaires, *N.* L'ensemble du passage emporte encore ce sens (3).

Rép. 5. *D.* Parce qu'il a rempli sincèrement son ministère, *C.* parce qu'il est certain de sa justification, dont il n'est point ici question, *N.*

Rép. 6. *D. Min.* Nous pouvons avoir la certitude absolue de notre foi théorique ou spéculative, *C.* pratique, ou de celle qui vivifie et agit par la charité, *N.*

Quant aux deux autres textes, ils concernent l'ensemble des fidèles, et non chaque individu pris à part, non plus que sans la condition posée de l'amour.

(1) Le même auteur donne au v. 16 le sens suivant : « Ce sens lui-même et » cet esprit convainquent notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu. » Cet esprit et cette manière de penser et d'agir, qui est plus large, fait que » nous ne nous guidons plus sur la crainte, mais bien d'après l'amour de » Dieu et la confiance entière que nous avons de bien agir, ce qui nous sert » en quelque sorte de preuve que nous sommes les enfants de Dieu. » En admettant cette explication l'objection tombe.

(2) Voy. Bernard. de Pecquigny, sur ce pass.

(3) Voy., pour les passages cités, le même commentateur.

Enfin, quant au texte de l'Apocalypse, il parle d'une certaine suavité interne de l'esprit, dont nous avons parlé dans notre réponse à la deuxième objection.

III. *Obj.* Les Pères, tant grecs que latins, affirment unanimement, 1. que l'âme est certaine que ses péchés lui ont été remis, comme le disent saint Basile et saint Grégoire de Nazianze; 2. que le témoignage du Saint-Esprit ne nous laisse pas lieu de douter que nous sommes les enfants de Dieu, comme le disent saint Jean Chrysostôme et saint Cyrille d'Alexandrie; 3. que nous devons être sans anxiété comme sans soucis, ainsi que le disent saint Cyprien et saint Hilaire; 4. que celui qui s'attache à Jésus-Christ, et qui est spirituel, est certain de son salut, tel que le disent saint Ambroise et saint Jérôme (1). 5. Ils nous exhortent à rendre grâces à Dieu pour la justification dont nous avons été gratifiés, tel que saint Augustin (*passim*), qui enseigne en outre que nous ne disons pas : « Pardonnez-nous nos péchés, que nous croyons » nous avoir été remis dans le baptême, à moins que nous ne » doutions de la foi elle-même (2). » Le saint docteur, par ces paroles, nous insinue que nous acquérons la certitude de notre justification par l'efficacité des sacrements, qui en sont comme autant de gages et comme les cachets. 6. C'est enfin ce qu'insinue aussi la raison; car, autrement, nous serions dans une anxiété et une incertitude perpétuelle, bien pourtant que l'Apôtre dise : « Etant donc justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu (3). » Donc :

Rép. N. Puisqu'aucun des Pères cités ne parle de la certitude de foi qu'établissent les novateurs, et Catharin avec eux, mais bien seulement de la certitude morale, ou qui repose sur des conjectures, telle que peut la prouver le témoignage de la propre conscience, ou la vertu de l'espérance chrétienne, qui repose sur le fondement certain et inébranlable des promesses de Dieu, pourvu que nous fassions ce qui dépend de nous. Nous répondons comme il suit à chaque difficulé :

Rép. 1. *D.* Du côté de Dieu, *C.* de notre côté, *je subdist.*,

(1) Saint Ambroise, *Sacrements,* l. V, c. 2, *serm.* 5; saint Jérôme, *Comment.* sur le c. 6 de l'ép. aux Galat.

(2) *Traité sur le Ps.* 88, et serm. 28, *sur les paroles du Seigneur; traité* 22, *sur saint Jean,* etc. Voy. ces textes de saint Augustin et des autres Pères dans Bellarm., *de la Justific.,* l. III, c. 10.

(3) Rom., V, 1.

notre âme est certaine d'une certitude conjecturale et morale, *C.* d'une certitude de foi, *N.* Ils ne disent pas un mot en effet de celle-ci, ils ne parlent que de celle qui découle de l'affection que nous avons pour Dieu et de la haine du péché, c'est-à-dire que ces Pères ne s'expriment ainsi qu'en supposant que, de notre côté, nous avons rempli les conditions voulues.

Rép. 2. *D.* Généralement, *C.* en particulier, *je subdist.,* la condition qu'ils supposent et qu'ils exigent remplie, *C.* absolument, *N.*

Rép. 3. *D.* Pour ce qui dépend des promesses de Dieu, *C.* pour ce qui nous concerne, *je subdist.,* en vertu d'une certaine certitude expérimentale et fondée sur des conjectures, *C.* complète et absolue, *N.* Le but de saint Cyprien est en effet ici de rendre tous les fidèles également aptes à tout supporter courageusement pour Dieu, et à mépriser une trop grande crainte de la mort. Quant à saint Hilaire, il parle de la foi à la résurrection des corps, qui doit être réellement certaine.

Rép. 4. *D.* S'ils sont certains d'une certitude de foi qu'ils sont unis à Dieu par la charité véritable, et qu'ils sont spirituels, *C.* autrement, *N.* Ceci va de soi.

Rép. 5. *D.* Que nous avons la confiance de l'avoir acquise, quand nous avons mis la diligence voulue à poser les conditions nécessairement requises, *C.* que nous savons, d'une certitude de foi, l'avoir acquise, *N.* Saint Augustin, dans le passage cité, s'adresse en effet aux néophytes; appuyés sur ce qu'on appelle la présomption qu'ils ont apporté toutes les conditions requises pour recevoir avec fruit le baptême, il leur suggère, avec plus de certitude, qu'ils ont été justifiés. Ainsi que nous en agissons nous-mêmes à l'égard des pénitents que nous jugeons bien disposés, lorsqu'ils s'approchent du sacrement de pénitence. De là nous croyons, nous aussi, que les sacrements sont efficaces par eux-mêmes, de manière qu'ils produisent la grâce, *ex opere operato;* cependant, s'il s'agit des adultes, nous disons qu'ils ne confèrent la grâce qu'à ceux qui sont bien disposés (1).

Rép. 6. *N.* Car pour obtenir la paix désirée, il nous suffit du bon témoignage de la conscience, et il résulte de l'accomplissement exact du devoir, d'après les paroles suivantes de

(1) Bellarm., pass. cit., où il discute avec le plus grand soin les témoignages de chaque Père.

saint Jean, III, 21 : « Si notre cœur ne nous reproche rien, » ayons confiance en Dieu. » Quelqu'autre paix que l'on cherche, elle sera fausse, pernicieuse. J'ajouterai, de plus, que la doctrine catholique est bien plus propre à rassurer et tranquilliser la conscience que le système des luthériens et des calvinistes. Car, comme dans le système des luthériens la foi peut s'affaiblir et se perdre, dès lors, par le fait même, la conscience du fidèle est en proie aux plus affeuses anxiétés, et comme la foi, dans l'hypothèse des calvinistes, est le propre des seuls élus, les hommes, dès lors, sont continuellement sous les coups du doute, puisque chacun est légitimement en droit de s'inquiéter s'il fait partie des élus ou s'il est classé parmi les réprouvés (1). C'est pourquoi les auteurs de la réforme eux-mêmes, ou, comme on se plaît à les appeler, les *correcteurs des Ecritures*, furent en proie aux plus poignantes anxiétés, bien qu'ils promissent aux autres une joie mensongère (2).

(1) Calvin qui, *Instit.*, liv. III, § 16, avait dit à maintes reprises, que celui-là n'est pas fidèle qui n'est pas persuadé que Dieu lui est propice, et qui n'est point en sûreté sur son salut, § 17, se contredit honteusement. Voici en quels termes il se propose l'objection : « Or (quelqu'un dira peut-être), les fidèles » éprouvent tout le contraire, eux qui, pour reconnaître la grâce de Dieu » envers eux, non-seulement sont soumis à des inquiétudes (ce qui leur arrive » souvent), mais sont même soumis aux plus graves terreurs, tant est grande » la violence des tentations qui trouble leurs esprits. Il y répond en ces » termes : Pour nous, quand nous enseignons que la foi doit être certaine, » nous n'imaginons pas une certitude exempte de tout doute, ni une sécurité » sans inquiétude; nous disons bien plutôt que les fidèles sont toujours en » lutte avec leur propre défiance. » C'est l'argument qu'il poursuit dans tout le chapitre, et il fait mention tantôt de la certitude, et tantôt du doute ; c'est-à-dire qu'il hésite entre son dogme hérétique et le dictamen pratique de sa conscience, qui détruit ce même dogme.

(2) Les paroles que nous venons de citer prouvent assez ce que Calvin a éprouvé intérieurement. Luther nous fait assez connaître ce qu'il a éprouvé, lui aussi, par ce qu'il écrit dans ses *colloques familiers*. Nous allons en citer quelque chose d'après la version française de l'ill. Moehler : « J'ai tout cru, » dit-il, sur la foi du pape et des moines ; mais à présent, ce que dit Jésus-» Christ, qui certes ne ment point, je ne le crois, je ne puis le croire assez » fermement. C'est là une chose fâcheuse ; n'en parlons plus jusqu'à l'autre » vie..... L'esprit est prompt et la chair est faible, dit Jésus-Christ en parlant » de lui-même. Saint Paul dit aussi : L'esprit voudrait se donner entièrement » à Dieu, aller à lui dans la foi et l'obéissance; mais la raison, la chair et les » sens résistent; ils ne veulent ni ne peuvent obéir. Aussi Dieu Notre-Seigneur » a-t-il patience avec nous, il n'éteint point la mèche qui fume encore; car » les fidèles ont seulement les prémices de l'esprit, mais non la dîme et la » perfection. — Comme quelqu'un demandait pourquoi Dieu ne nous donne » pas une connaissance parfaite? le docteur Martin Luther répondit : Si un » mortel pouvait croire véritablement, il ne pourrait de joie ni boire ni

PROPOSITION II.

Dès que l'on possède la justice, on la conserve et on l'augmente devant Dieu par les bonnes œuvres; elle n'est donc pas égale dans tous les hommes.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par le can. 24 du concile de Trente, *de la Justif.*, conçu en ces termes : « Si quelqu'un dit que la justice reçue ne se conserve pas, ou » même que les bonnes œuvres ne l'augmentent pas devant » Dieu, et que les bonnes œuvres ne sont que les fruits et les » signes de la justification acquise, et qu'elles ne sont point » une cause de l'augmenter, qu'il soit anathème. »

On ne peut pas confondre l'erreur des novateurs, que nous combattons ici, avec l'erreur de Jovinien, qui prétend que toutes les vertus sont égales, de même que les vices, comme l'enseignent les stoïciens (1). Les novateurs ne soutiennent pas que les vertus soient toutes égales, non plus que les vices; ils pensent même que l'homme peut être plus ou moins vertueux, comme plus ou moins vicieux. Donc, la doctrine hérétique des novateurs, que nous combattons, consiste en ce qu'ils affirment que la justice formelle, par laquelle nous sommes justifiés, c'est la justice même de Jésus-Christ, qui nous est imputée extérieurement. Comme donc cette justice de Jésus-Christ est tout-à-fait immuable, elle n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution; ce qui fait qu'elle est absolument la même sous tous les rapports et dans tous les hommes. Comme ils enseignent en outre que, pour l'obtenir, il ne faut pas d'autres dispositions que la foi, il s'ensuit que les bonnes œuvres que nous comptons au nombre des dispositions requises de notre

» manger, ni faire quoi que ce soit. — Un jour on chantait à la table du » docteur Martin Luther ces paroles du prophète Osée : *Hæc dicit Dominus.* » Alors le docteur Luther dit au docteur Jonas : Aussi peu que vous croyez » que ce chant soit beau, aussi peu je crois assez fermement que la théologie » soit vraie. J'aime tendrement ma femme, je l'aime plus que moi-même ; oui, » n'en doutez pas, je mourrais volontiers pour elle, et pour ma pauvre petite » enfant. J'aime tendrement Jésus-Christ, qui, par son sang, m'a délivré de la » tyrannie et de la puissance du démon ; mais ma foi devrait être beaucoup » plus grande et beaucoup plus vive. Ah ! Seigneur, n'entrez point en juge- » ment avec votre serviteur, etc. » Symb., t. I, p. 172 et suiv. Telle était la sécurité et la tranquillité dont ils jouissaient !

(1) Voy. saint Jérôme, *cont. Jov.*, liv. II.

part n'ont aucune action sur la justification, soit pour l'acquérir, soit pour que nous la conservions et l'augmentions lorsque nous la possédons. Enfin, comme dans ce système les bonnes œuvres ne sont que les signes ou les fruits de la justification acquise, et qu'elles ne servent de rien pour le salut, et que les mauvaises œuvres ne sont pas imputées à châtiment à cause de la foi, ils en concluent qu'elles ne nuisent pas du tout au salut. Nous devions faire ici ces observations, soit pour l'intelligence du canon du concile de Trente, soit pour donner une connaissance plus exacte du système des novateurs. Il découle évidemment de ce que nous venons de dire, que cette erreur n'est qu'un corollaire du principe de la justice imputative, externe, posé par eux, et que par suite elle est réfutée et réduite à néant par la proposition où nous avons démontré que la justice ou la grâce, par laquelle nous sommes formellement justifiés, est interne et est inhérente à notre personne. Par conséquent, les preuves que nous allons donner ici, en prouvant dirèctement la proposition que nous venons de poser, confirment indirectement, et de plus en plus, le principe catholique de la cause formelle de la justification.

Nous prouverons donc en peu de mots, et comme il suit, notre proposition : 1. Nous voyons, par les saintes Ecritures, les justes s'avançant dans la sainteté. On lit en effet, Prov., IV, 18 : « La voie des justes est comme une lumière resplendis-» sante, elle progresse et croît jusqu'à un jour parfait. » II Cor., IX, 10 : « Dieu, dit Paul, augmentera les accroisse-» ments des fruits de votre justice. » Enfin, Apoc., XXII, 11 : « Que celui qui est juste se justifie encore, que celui qui est » saint se sanctifie encore. » Donc, si la sainteté et la justice des justes s'augmente et s'accroît de telle façon que les justes qui ont acquis la justice peuvent toujours aller en avant dans cette voie, il est évident qu'elle n'est pas égale dans tous les hommes. 2. Ce que les mêmes saintes Ecritures disent de la charité s'applique aussi à cela. Puisque, ou la charité s'identifie avec la justice, ou elle en est inséparable; or, les saintes Ecritures enseignent constamment que les hommes justes ne possèdent pas la charité au même degré. Ainsi Jésus-Christ, saint Jean, XXI, 15, s'adresse à Pierre en ces termes : « M'aimez-vous plus que ceux-là? » Il est encore dit, ibid., XV, 13 : « Personne n'a de plus grande charité que de donner sa » vie pour ses amis; » et I saint Jean, IV, 18 : « La charité

» parfaite bannit la crainte; » c'est ce que l'on voit en une foule d'endroits (1).

Cette thèse s'appuie sur tous les passages des Ecritures, qui établissent la diversité des récompenses et des couronnes, et cette distribution de récompenses différentes suppose la diversité de degrés des mérites, et par suite l'inégalité de la justice; mais nous avons cité ces textes en leur lieu (2).

Telle est aussi la doctrine des Pères. Sans nous arrêter aux autres, saint Augustin s'exprime comme il suit, *serm. sur les paroles de l'Apôtre,* 16, n. 5 : « Nous sommes justifiés, dit-il, » mais notre justice s'accroît lorsque nous avançons; » et lett. 167, n. 13, à saint Jérôme : « Les saints sont revêtus de la justice, les uns plus, les autres moins (3). Enfin, *traité* 6, *sur saint Jean*, n. 8, il écrit : « Les saints eux-mêmes, dans » l'Eglise... sont plus saints les uns que les autres, les uns » meilleurs que les autres. »

Nous ajouterons enfin, à ces dernières paroles de saint Augustin, la raison théologique que fait valoir saint Thomas, lorsqu'il écrit : « La première cause de cette diversité vient de » Dieu même, qui dispense diversement les dons de sa grâce, » au point que de cette diversité de degrés découle la beauté » et la perfection de l'Eglise, comme il a aussi établi des degrés » parmi les créatures pour rendre l'univers parfait (4). »

Les objections que l'on pourrait faire ici ont été déjà réfutées dans la proposition où nous avons établi que la cause formelle de la justification est intrinsèque et inhérente à notre personne.

PROPOSITION III.

La justification est amissible, et on peut la perdre par un péché mortel subséquent.

Cette proposition est de foi. Ce dogme catholique a été sanctionné par le concile de Trente, sess. VI, can. 23 : « Si » quelqu'un dit que quand l'homme a été une fois justifié il » ne peut plus pécher ni perdre la grâce, et que, par suite, » celui qui tombe et qui pèche n'a jamais été réellement

(1) Voy. Bellarm., *de la Justif.,* liv. III, c. 15.

(2) Traité *de Dieu créat.*

(3) Voy. même lettre, n. 15.

(4) 1, 2, quest. 112, art. 4.

» justifié..... qu'il soit anathème. » Ce canon frappe l'erreur particulière des calvinistes, qui, après avoir posé en principe que la foi seule justifie les impies, et qu'elle est comme une cause instrumentale qui saisit la justice de Jésus-Christ sans aucune disposition préalable, en conclurent qu'aucun péché ne pouvait faire perdre cette même justice; car les péchés qui sont commis après la justification, dans leur hypothèse, ne sont plus imputés à faute; de là, celui qui est une fois justifié, quelque énorme péché qu'il commette, ne se rend néanmoins coupable d'aucune souillure. Ce privilége, néanmoins, n'est propre qu'aux élus, qui seuls peuvent être justes (1). J'ai dit que cette erreur était *spéciale aux calvinistes;* car les luthériens, comme nous l'avons fait observer ailleurs, furent peu d'accord avec eux-mêmes, puisqu'ils soutinrent, d'un côté, que la foi justifiante est indépendante des dispositions de l'impie, et que, par conséquent, Dieu seul la produit ou l'envoie dans l'homme sans sa coopération, et que, d'autre part, ils enseignèrent que l'infidélité fait perdre cette même foi, et que les péchés de ceux qui se trouvent dans ce cas leurs sont imputés subitement et de nouveau à faute (2), et que, par suite, ils sont soumis à la damnation éternelle, à moins qu'ils ne ressaisissent par la foi la justice qu'ils ont perdue (3). C'est

(1) Car, d'après Calvin, les seuls élus sont capables de la grâce divine, et croient véritablement, et craignent Dieu seul. Aussi ne peuvent-ils ni périr ni perdre la foi. Voici entre autres choses ce qu'il écrit, *Instit.*, liv. III, c. 24, § 6 : « On dit de ceux que Jésus-Christ, après les avoir illuminés par la » connaissance de son nom, a fait entrer dans le sein de son Eglise, qu'il les » a reçus dans sa foi et sous sa protection. Tous ceux, quels qu'ils soient, » qu'il reçoit, on dit qu'ils lui ont été donnés et confiés par le Père, pour » les garder pour la vie éternelle. Que voulons-nous ? Le Christ crie à haute » voix que le Père lui a confié ceux qu'il veut sauver. » Et § 7 : « Je ne nie » point qu'ils aient (les réprouvés) des signes de vocation identiques à ceux » des élus, mais je ne leur accorde nullement la même stabilité d'élection » que celle que je veux que les fidèles demandent au Verbe de l'Evangile; » et poursuivant, il ajoute, § 8 : « Je confesse qu'il faut entendre ce membre » de ceux qui entrent dans l'Eglise en professent la foi, mais qui ne revêtent » jamais la sanctification du Christ. Ils sont un déshonneur pour l'Eglise de » Dieu; aussi ne les supportera-t-il pas toujours; mais, ainsi que l'exige leur » turpitude, il les rejettera. »

(2) Voy. Moehler, Symbolique, § 20.

(3) Luther disait en conséquence, disput., t. I, p. 523 : « Si on pouvait » commettre l'adultère dans la foi, il ne serait pas un péché. » Mélanchthon enseignait, appuyé sur le même principe, *Lieux théolog.*, p. 92, que rien ne peut nuire à l'homme fidèle, pourvu qu'il tienne les fermes promesses qu'il saisit par la foi : « Quelles que soient les œuvres, boire, manger, travailler de » ses mains, enseigner, j'ajoute même, fussent-elles des péchés patents, etc. »

pourquoi les luthériens ne jouissent que de la moitié du privilége de l'impeccabilité, ou plutôt de l'immunité.

Or, les saintes Ecritures prouvent expressément que cette théorie des novateurs est absurde et impie, et elles la réfutent pleinement. Elles avertissent continuellement, en effet, les justes de ne pas déchoir de la justice ; elles déclarent, par suite, que tous ceux-là se rendent coupables, qui se souillent par le péché lorsqu'ils ont été justifiés; et enfin elles nous montrent plusieurs justes, soit réprouvés, soit prédestinés, souillés des plus grands crimes et devenus les ennemis de Dieu.

C'est ce que prouvent d'abord les paroles de Jésus-Christ, Matth., XXVI, 41 : « Veillez et priez pour ne point entrer en » tentation ; » les paroles de l'Apôtre, I Cor., X, 12 : » Que » celui qui pense être debout prenne garde de ne pas tomber ; » et Rom., XI, 20 : « Vous vous tenez ferme appuyé sur votre » foi, mais prenez garde de vous élever, et craignez, etc. »

C'est encore ce que prouvent les paroles d'Ezéchiel, XXXIII, 12 : « Le juste ne pourra pas vivre dans sa justice en quelque » jour qu'il pèche; » et v. 23 : « Quand même je dirais au » juste qu'il vit de la vie, et que, plein de confiance en sa » justice, il commette l'iniquité, toutes ses justices seront » plongées dans l'oubli, et il mourra dans l'iniquité qu'il aura » commise. »

C'est ce que prouvent, en troisième lieu, les exemples des mauvais anges, d'Adam, de Saül, de David, de Salomon, de Pierre, de Judas et autres, qui, tous justes d'abord, péchèrent gravement, au témoignage de l'Ecriture; dont quelques-uns moururent dans leurs péchés, et les autres purifièrent leurs fautes par leurs larmes continuelles (1).

Nous ne citerons de tous les Pères que saint Augustin seul, qui pose comme un principe admis de tous la doctrine catholique que nous défendons ici; tel que liv. *de la Correct. et de la grâce,* où il s'applique tout entier à démontrer que l'homme, « s'il est déjà régénéré et justifié, et que, par sa volonté, il » s'abandonne à une vie désordonnée, il faut le reprendre, » parce qu'il a perdu la grâce qu'il avait reçue en se précipi» tant dans le mal par son libre arbitre (2); » c'est aussi ce

Et pourtant, que d'hommes ont confié à de tels guides l'affaire de leur salut éternel!

(1) Voy. Bellarm., *de la Justif.,* liv. III, c. 14.

(2) Voy. surtout c. 6 et suiv.

qu'il dit en divers autres endroits. C'est ce que confirment les saints Cyprien, Ambroise, Pacien, Augustin et tous les autres qui s'appliquèrent à défendre, contre les montanistes et les novatiens, la doctrine catholique sur le pouvoir que Jésus-Christ a donné à l'Eglise de remettre les péchés, quels qu'ils soient, qui ont été commis après le baptême. C'eût été en vain qu'ils eussent défendu ce pouvoir contre ces sectaires, si l'erreur de l'inamissibilité de la justification, que nous combattons ici, avait eu déjà cours dans l'Eglise.

On prouve enfin la vérité de la doctrine catholique par les absurdités qui découlent de l'hypothèse de nos adversaires, et que relève Grotius, dans la Discussion de l'apologie de Rivet : « Le cœur chrétien, dit-il, doit avoir horreur des dogmes qui » nuisent à la piété, tel qu'est le suivant, que quelques » hommes ont soutenu : Péchez fortement, mais croyez plus » fortement, et cent homicides et mille fornications ne vous » feront aucun mal. Ce sont là les fruits naturels de ce dogme, » que chacun doit croire que la justice de Jésus-Christ lui est » imputée comme si elle lui venait de lui-même; qu'il doit » être certain de persévérer; que le salut lui est promis et » réservé d'une manière absolue; que les péchés des fidèles, » quelque grands qu'ils puissent être, ne leur sont pas imputés » à cause de leur foi en Jésus-Christ; qu'ils peuvent commettre le crime de lèse-majesté, l'homicide, l'adultère, etc., » et tenir néanmoins pour certain qu'ils ne pourront jamais » déchoir totalement et finalement de la charité paternelle de » Dieu envers eux (1). » Cette doctrine des pseudo-réforma-

(1) Pag. 217. C'est aussi à cela que se rapporte ce que Leibnitz écrit dans son *Système théologique*, page 46 : « Il ne faut pourtant pas s'imaginer que » la volonté que Dieu a de sauver les hommes et les mérites de Jésus-Christ, » ou au moins la grâce efficace, n'appartienne qu'aux seuls élus, savoir, à ceux » qui obtiennent ce grand don de la grâce de la bienheureuse persévérance » finale. Car Jésus-Christ est mort pour tous les hommes ; et la grâce efficace, » la conversion réelle et la régénération par l'Esprit de Dieu, qui fait que » nous devenons enfants de Dieu, peut être accordé à plusieurs qui ne persévéreront pas; et je ne vois pas ce qui a pu pousser certains savants à » soutenir ces grands paradoxes dont ils rejetaient avec horreur le sens intime » et les conséquences, savoir, comme de prescrire des lois à Dieu, de régler » l'économie de la grâce divine comme ils l'entendent, et de penser que celui » qui ne persévérera pas ne reçoit pas réellement la grâce et l'Esprit-Saint, » que quelque chose qu'il fasse, quelque pieux qu'il soit, quelque bien intentionné qu'il soit à ses propres yeux et aux yeux des autres; pendant que celui, » au contraire, qui est élu et qui fera une pénitence finale réelle, est agréable » à Dieu et conserve en lui l'Esprit-Saint, quels que soient les homicides » ou les adultères qu'il commette. Ces dogmes sont nouveaux et dangereux

teurs n'a pas été attaquée avec moins de vigueur par une foule d'autres sectaires (1). Et certes, ni Jésus-Christ ni les apôtres n'enseignèrent de semblables choses.

Objections.

I. *Obj.* L'Ecriture nous atteste çà et là que la charité, ou la grâce sanctifiante, est inextinguible, qu'elle ne peut être vaincue, et qu'on ne peut jamais la perdre, non plus que la foi, par conséquent, puisque la charité ne peut pas exister sans la foi. Ainsi il est dit, Cant., VIII, 7 : « Les grandes eaux ne » purent pas éteindre la charité, non plus que les fleuves » l'étouffer. » Jésus-Christ dit aussi, saint Jean, IV, 13 : « Celui qui boira de l'eau que je donne n'aura plus soif pen- » dant l'éternité; mais..... il naîtra en lui une source d'eau » vive pour l'éternité (2). » C'est pourquoi l'Apôtre écrit, Rom., VIII, 38 : « Je suis certain que ni la mort ni la vie.....

» quand même ils seraient excusables, je ne vois pas sur quels fondement ils » reposent, ou quel en peut être l'usage pour l'édification... Si l'on rencontre » quelque part des locutions qui semblent favoriser des opinions si crues, » il vaut mieux les tempérer en les comparant à beaucoup d'autres, que d'en » augmenter la rigueur en les interprétant dans leur sens le plus sévère, et il » semble plus digne de Dieu, qu'il donne une grâce temporaire et révocable, » mais éclatante, qu'une grâce perpétuelle et inamissible, mais qui est pleine- » ment submergée, et qui subsiste avec un tel état si déplorable de l'âme, » et avec les plus grands crimes. Mais ces auteurs ne firent pas attention que » cette doctrine qu'ils exécraient découle nécessairement du principe fonda- » mental de la doctrine même des réformés relativement à la justification » extrinsèque et objective. »

(1) Les anabaptistes invectivèrent violemment contre la doctrine luthérienne de la justification. Elle fut aussi repoussée par les quakers, les méthodistes, etc., pendant que les rationalistes, par suite d'une espèce de réaction contre la doctrine primitive des protestants, tombèrent dans l'erreur opposée. Rejetant la nécessité et de la foi et de la grâce, ils ne font reposer l'affaire du salut que *sur les seules œuvres faites d'une manière honnête,* c'est-à-dire qui n'est le fruit ni de la loi ni de la grâce. Voici en effet ce qu'écrit Wegscheider, § 155 : « Il a eu pour principe (le dogme de la justification), les notions an- » thropopathiciennes des âges d'ignorance, et le soin que l'on mit à combattre » et réfuter des opinions certaines, qui paraissaient être vieillies. Ç'est pour- » quoi il contient certaines choses qui sont assez en rapport avec le temps » où il parut et où il fut soutenu par les correcteurs des livres saints contre » les décrets des pontifes, et qui le sanctionnèrent par la suite ; mais il n'est » nullement en rapport avec les préceptes purs de l'Evangile, etc. » Schwedenborg, ouv. cit., *les Merveilles du ciel et de l'enfer,* trad. du lat., Berlin, 1782; il montre que pour cela Luther et Mélanchthon ont été précipités dans les enfers ; et p. 481, il fait ainsi parler Luther : « C'est pourquoi je ne m'étonne » pas que j'ai erré, mais je m'étonne qu'un seul homme, en délirant, en ait fait » délirer tant d'autres. »

(2) Dans le texte grec, v. 14.

» ne pourra me séparer de la charité de Jésus-Christ; » et I Cor., XIII, 8 : « La charité ne meurt jamais. » Donc :

Rép. D. Antéc. En soi, *conc.* en nous, *je subdist.*, à moins que nous voulions, *C.* autrement, *N.* On voit par là quel est le sens des textes cités. S'il n'en était pas ainsi, on ne lirait pas, dans l'Apocalypse, II, 4 : « J'ai contre vous que vous êtes » déchu de votre charité première. Souvenez-vous donc d'où » vous êtes tombé; » et Galat., V, 4 : « Vous êtes déchu de » la grâce. » C'est pourquoi, tant que l'on possède la charité, on n'a à craindre ni les eaux des tribulations ni les adversités, quelles qu'elles soient; tant qu'on possède la charité, on n'a pas soif, puisque celui qui la possède a en lui une source d'eau vive; tant que l'on possède la charité, rien ne peut nous séparer de la charité de Dieu; la charité, par elle-même, ne se perd jamais, mais nous pouvons, nous, déchoir de la charité, nous pouvons la perdre (1).

II. *Obj.* Les élus, au moins, ne pourront point déchoir de la charité. 1. L'Apôtre dit, Rom., VIII, 30 : « Ceux qu'il a » justifiés il les a glorifiés; » 2. David affirme aussi, Ps. 36, 24, du juste : « Quoiqu'il tombe, il ne se fera pas de mal. » 3. Aussi est-il écrit, 1 saint Jean, III, 9 : « Quiconque est né » de Dieu ne pèche pas, parce que sa semence demeure en lui, » et il ne peut pas pécher parce qu'il est né de Dieu. » C'est ce que confirment les paroles suivantes du c. 5, 18 : « Nous » savons que quiconque est né de Dieu ne pèche pas, mais la » génération de Dieu le conserve, et l'esprit malin ne le » touche pas. » 4. Aussi le même apôtre, parlant des réprouvés, dit-il, ibid., II, 19 : « Ils sont sortis d'entre nous, » mais ils n'étaient pas de nous; car s'ils avaient été de » nous, ils auraient demeuré avec nous. » Donc, ceux qui pèchent furent réprouvés, et ils ne furent jamais justifiés.

Rép. N. Antéc. Quant à la première preuve, *D.* C'est-à-dire il les a *magnifié,* ou il rend glorieux dans cette vie, *C.* il les a *glorifiés* dans l'autre vie, *je subdist.,* parce qu'il prévoyait qu'ils persévéreraient jusqu'à la fin, *C.* absolument et comme le pensent les novateurs, *N.* Les Pères interprètent ce passage de deux manières : les Pères grecs et quelques Pères latins l'entendent de la glorification qui a lieu dans cette vie par la vocation de ceux que Dieu adopte pour ses enfants, et par les

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 15.

autres dons dont il les comble, comme le donne à entendre le mot grec *édos asé,* il les rend *célèbres, grands* et *glorieux,* ou, comme le traduit saint Ambroise, *magnifique;* en admettant ce sens, la difficulté disparaît. La plupart des Pères latins, néanmoins, entendent, avec saint Augustin, ce passage de l'Apôtre de la prédestination à la gloire dans l'autre vie, et nous répondons, d'après cette interprétation, que Dieu les a *glorifiés,* soit en supposant la prescience de la persévérance finale dans la grâce, de laquelle, bien qu'appelés, ils purent déchoir; soit en supposant la connaissance préalable d'une faute de laquelle ils doivent relever infailliblement les élus, en vertu de la miséricorde divine (1); et, dans ce cas encore, il n'y a plus de difficulté.

Rép. 2. *N*. Il est en effet ici question des tribulations que les justes éprouvent ici-bas, et qui néanmoins ne les abattent pas, parce que *Dieu le soutient de son bras* (2).

Rép. 3. *D*. Celui qui est né de Dieu ne pèche pas tant qu'il conserve la semence ou la génération de Dieu, *C*. mais si le juste repousse cette semence de Dieu et cette génération, *N*. Autrement saint Jean n'eût point écrit, dans la même épître, III, 7 : « Mes petits enfants, ne vous laissez séduire par per- » sonne; » et : « Je vous écris cela pour que vous ne péchiez » pas. » Aussi est-ce avec raison que saint Jérôme, liv. II, cont. Jov., qui était infecté de la même erreur, lui adresse cette question : « Si celui qui est né de Dieu ne pèche pas, le » diable ne peut le tenter; comment leur a-t-il donc recom- » mandé de veiller à ce qu'ils ne soient pas tentés (3)? » Et saint Augustin, *Comm.* sur la I épître de saint Jean, dit du juste : « En tant qu'il demeure en lui (Jésus-Christ), il ne » pèche pas (4). » Il faut donc prendre ces passages et autres semblables dans le sens dit *réduplicatif,* et non dans le sens absolu (5).

(1) Voy. Bernard. de Pecquigny, sur ce passage.

(2) Voy. Lorin, et même, qui plus est, Rosenmuller lui-même, à l'occasion de ce passage.

(3) N. 2.

(4) Traité 4, n. 8.

(5) Nous confirmerons cette réponse par l'autorité de saint Jérôme qui, pass. cit., explique ainsi les paroles de saint Jean, que nous objectent maintenant les novateurs, et que Jovinien objectait autrefois : « A cause de cela, » dit-il, je vous écris, mes petits enfants : Quiconque est né de Dieu ne pèche » pas, pour que vous ne péchiez pas, et que vous sachiez que vous demeurez

Rép. 4. *D. Ils n'étaient pas de nous* selon la prédestination éternelle, *C.* ils n'étaient pas de nous selon la sanctification temporelle, *N.* Telle est la manière de l'entendre de saint Augustin, qui dit ce qui suit dans le livre *du Don de la persév.* : « Que veut dire cela, je vous le demande, ils n'étaient » de nous? N'ont-ils pas été appelés de Dieu les uns et les » autres, et n'ont-ils pas suivi celui qui les appelait; n'ont-ils » pas été justifiés les uns et les autres d'impies qu'ils étaient; » n'ont-ils pas été renouvelés et régénérés par les eaux du » baptême? Mais s'il entendait cela, celui qui savait ce qu'il » disait, il pourrait répondre et dire : Ces choses-là sont vraies, » ils étaient de nous en tout ceci; mais il y avait aussi une » autre chose selon laquelle ils n'étaient pas de nous (1). »

III. *Obj.* Les Pères enseignent que les réprouvés ne furent jamais justifiés, et que les justes ne peuvent jamais déchoir de la justice. 1. Car saint Grégoire-le-Grand enseigne, *Moral.*, liv. XXXIV, c. 15, que les réprouvés *n'eurent jamais une véritable sainteté aux yeux de Dieu;* 2. et saint Léon-le-Grand, adressant la parole à saint Pierre, dit : « Le Seigneur » vit que ce n'était point la foi qui, en vous, avait été vaincue, » ni l'amour détourné de sa voie, mais seulement la constance » qui avait été ébranlée (2). » 3. Saint Bernard parle aussi dans le même sens du même apôtre, *de l'Amour de Dieu,* liv. II, c. 4 : « Pierre, en péchant, ne perdit point la cha- » rité... comme quand David pécha, il ne perdit pas la cha- » rité. » C'est aussi ce que nous insinue la raison elle-même; 4. en effet, si les élus venaient à déchoir de la justice à un moment donné, ils seraient en même temps pour Dieu un objet de haine et d'amour; ce qui répugne. Donc :

Rép. N. Antéc. Quant à la première preuve, *D.* les réprouvés, c'est-à-dire les faux justes, dont parle ici saint Grégoire, *C.* les réprouvés simplement, *N.* Il ajoute en effet : « Car souvent l'homme est secrètement coupable de péchés » nombreux, pendant qu'il paraît très-vertueux sur un » point (3). »

» dans la génération de Dieu tant que vous ne pécherez pas. De plus même, » ceux qui persévèrent dans la génération de Dieu, ne peuvent pas pécher. » Voy. Bellarm., pass. cit., c. 15.

(1) C. 9, n. 21.

(2) Serm. 40; *et de la Passion,* 9, édit. Ballerin.

(3) Ibid., n. 29, où il poursuit en ces termes : « Cette vertu s'évanouit aussi

Rép. 2. *D*. En tant que saint Pierre ne pécha pas directement contre la foi ou contre la charité, *C*. en tant qu'il ne pécha pas au moins indirectement contre ces vertus dans la crainte des hommes, *N*. Le contexte et le but même de saint Léon prouvent que telle a été sa pensée dans les paroles citées (1).

Rép. 3. *N*. Puisque les critiques reconnaissent que cet ouvrage, que l'on citait comme étant de saint Bernard, est un ouvrage apocryphe (2). Et le passage cité de cet auteur doit s'expliquer de la même manière que celui de saint Léon.

Rép. 4. *D*. Que ces élus qui sont déchus de la justice soient l'objet de l'amour et de la haine de Dieu sous divers rapports, *C*. sous le même rapport, *N*. En effet, les élus, en tant qu'ils sont actuellement pécheurs, sont les ennemis de Dieu, d'après ce passage de la Sagesse, XIV, 9 : « Le Seigneur hait l'impie » et son impiété ; » mais en tant qu'ils sont élus, Dieu les aime relativement à la collation de cette grâce, que Dieu a résolu de leur donner pour qu'ils quittent l'état de péché, et qu'ils acquièrent par cette grâce la justice pour y persévérer jusqu'à la fin.

» en naissant; parce que les hommes la louent en la voyant, et qu'il la con» voitent, cette louange. Ce qui fait que cette vertu même, aux yeux de Dieu, » n'en est pas une, puisqu'elle cache ce qui déplaît, tout en faisant connaître » ce qui plaît. » Au reste, le saint docteur ne dit pas un mot des réprouvés.

(1) Car, évidemment, saint Léon suppose cette chute de Pierre; il ajoute en effet, aussitôt après : « Bienheureuses, saint apôtre, furent tes larmes, » puisqu'elles eurent, pour effacer ton reniement, la puissance du baptême! » Le Seigneur Jésus-Christ te présenta sa main droite pour te soutenir, avant » que tu ne fusses entièrement tombé. »

(2) Voy. œuv. S. Bernard, édit. Mabillon, vol. II, p. 244 et suiv. L'illustre éditeur prouve que ce livre ou ce traité *de la Nature et de la dignité de l'amour* a été écrit par Guillaume, abbé. Au reste, cet auteur écrit dans le même sens que saint Léon.

TROISIÈME PARTIE.

DU MÉRITE.

Le juste qui est sanctifié par la grâce intérieure habituelle qui est inhérente à sa personne, devient non-seulement héritier de la vie éternelle à laquelle il a droit et dont il porte en lui-même le gage certain, mais il est en quelque sorte *implanté* sur Jésus-Christ, comme parle l'Apôtre (1); il se l'est, pour ainsi dire, inoculé, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, et il fructifie pour Dieu par les bonnes œuvres qu'il fait. L'Apôtre énumère ces fruits, disant : « Mais les fruits de l'Esprit sont : » la charité, la joie, la paix, la patience, l'humanité, la bonté, » la persévérance, la douceur, la foi, la modestie, la conti- » nence et la chasteté (2). » Car la grâce sanctifiante est comme la semence et le germe de la vie éternelle, qui se développe dans le cœur du juste et se traduit extérieurement en œuvres saintes, au moyen desquelles il croît dans la sanctification qu'il a acquise ; il perfectionne de plus en plus la couronne de justice qui lui a été promise, lui ajoute de nouveaux fleurons et la rend plus précieuse. Or, c'est dans ces actes faits dans la justice que consiste la raison du mérite, qui commence par la collation gratuite de la grâce, soit actuelle, soit sanctifiante, par les mérites de Jésus-Christ, et se termine à la vie éternelle en coopérant fidèlement aux grâces subséquentes que le juste acquiert dans cet état. Voilà quelle est la doctrine catholique.

Dans le système des novateurs, il en est tout autrement. Car, comme dans leur hypothèse la justice du Christ saisie par la foi est toute extérieure et imputative, et qu'elle ne pénètre point l'intimité du cœur, il s'ensuit qu'elle ne sanctifie point le

(1) Rom., VI, 5.
(2) Galat., V, 22 et 23.

juste en le faisant passer de l'état de péché à celui de sainteté, mais qu'elle lui laisse ses souillures intérieures et fait seulement qu'elles ne lui sont point imputées à faute par forme de jugement. Il en résulte que le péché originel subsiste toujours dans le juste comme une espèce de substance, et qu'il le vicie, lui et toutes ses actions. Et comme ce péché originel se manifeste dans l'homme avant qu'il soit justifié par les péchés actuels, il continue encore de se manifester après la justification de la même manière. Il se manifeste soit dans les mauvaises œuvres, soit dans les mouvements de la concupiscence, qui, dans leur opinion, sont autant de péchés, soit enfin dans les actions vertueuses même qu'il souille. Car, bien que les bonnes œuvres soient produites par la puissance de la grâce et du Saint-Esprit, qui, par la grâce, pousse nécessairement les justes à faire ces œuvres, néanmoins, comme c'est l'homme qui agit, qu'il est infecté par le péché, et qu'elles sont, si je puis m'exprimer ainsi, le fruit d'une substance mauvaise, il s'ensuit que ces mêmes œuvres deviennent mauvaises aussi et *peccamineuses* (1). Or, il est évident 1. que dans ce système il n'y a aucune action qui soit méritoire de la vie éternelle, ni de son augmentation par l'accroissement de la grâce sanctifiante, que le juste n'acquiert jamais intérieurement. 2. Il est pareillement évident que les bonnes œuvres ne sont d'aucun avantage pour la vie éternelle, et que, sous ce rapport, elles sont inutiles (2). *J'ai dit sous ce rapport,* car les novateurs pré-

(1) Tel Luther, *Assert. de tous les art.*, œuv., t. II, fol. 335, *b :* « Une bonne » œuvre, bien faite, est un péché véniel. Cet (*article*) découle évidemment » du premier, si ce n'est qu'il faut ajouter ce que j'ai longuement dit ailleurs : » C'est un péché véniel, non pas de sa nature, mais il est tel par la misé » ricorde de Dieu..... Toute œuvre du juste est damnable, et c'est un péché » mortel si elle est soumise au jugement de Dieu. » Voy. *Antilatom.* (Réfut. des raisons de Luther, Latome, docteur de Louvain), pass. cit., fol. 406, *b,* 407 et suiv.

Tel est aussi le langage de Mélanchthon, *Lieux théolog.,* p. 168 : « Quant » aux œuvres qui suivent la justification, dit-il, bien qu'elles viennent de » l'Esprit de Dieu, qui s'est emparé des cœurs justifiés, cependant, comme » elles se font dans une chair encore impure, elles sont impures elles aussi ; » et p. 158 : « Pour nous, nous enseignons que la foi seule justifie... et que nos » œuvres, comme nos efforts, ne sont que péché. »

(2) *Solid. déclar.,* IV, § 15, p. 672, il est dit : « Il faut bien prendre garde » néanmoins, en attendant, de ne pas confondre les bonnes œuvres, pour ce » qui est de la justification et du salut. Aussi rejette-t-on ces propositions : » Les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, etc. » Les novateurs sont même allés parfois jusqu'à rejeter les bonnes œuvres comme pernicieuses et contraires au salut. Car Amsdorf, ami de Luther, publia un livre intitulé

tendent qu'elles ne sont que comme les signes de la foi et de la justice qui est imputée aux justes et aux élus. 3. Il est évident qu'il est impossible, même aux justes, d'observer les préceptes divins; car, comme le péché originel demeure toujours en eux et qu'il se manifeste continuellement dans les péchés actuels et dans les mouvements de la concupiscence, bien qu'indélibérés, et qu'il pousse nécessairement à en commettre d'autres, il s'ensuit que le juste ne peut pas s'empêcher de pécher, et qu'il ne peut pas non plus observer les préceptes de Dieu (1). 4. De là est née cette horreur que les novateurs ont pour le nom même de *mérite,* puisque, d'après eux, il n'y a pas d'autre mérite que celui de Jésus-Christ. Il y a orgueil et jactance, d'après eux, à admettre d'autres mérites, et l'orgueil comme la jactance sont contraires à l'humilité chrétienne; et c'est là repousser la croix du Christ. Aussi se regardent-ils comme souillés et impurs aux yeux de Dieu, pendant que, saisissant par la foi les mérites de Jésus-Christ, ils sont en paix et ne craignent pas que leurs péchés leur soient imputés. De là naît aussi cette confiance, bien plus, cette sécurité où ils sont qu'ils auront la vie éternelle, qu'ils se promettent comme une chose

Niklas von Amsdorf, où il soutient que cette proposition : « Les bonnes œuvres » sont nuisibles au salut, » est une proposition vraie, juste, chrétienne, enseignée par saint Paul et saint Luther, ann. 1559. Certes, Luther proposa cette thèse : « La foi sans aucune espèce d'œuvres, même les plus petites, ne » justifie pas, elle n'est même pas la foi » (œuv., t. I, p. 523). Voy. Moehler, *Symbolique,* t. I, p. 222 et suiv. Au colloque d'Altemburg, quelques luthériens rigides dirent : « Les bonnes œuvres et l'obéissance nouvelle n'appartiennent » pas au royaume du Christ, mais bien au monde... Les chrétiens, avec leurs » bonnes œuvres, appartiennent à Satan... Que les bonnes œuvres, non-» seulement ne sont pas nécessaires au salut, mais qu'elles l'entravent et lui » sont funestes... Qu'il faut prier pour que nous persévérions dans la foi sans » les œuvres, jusqu'à la fin. » Voy. Bellarm., *de la Justific.,* liv. IV, c. 1. Tels furent les *correcteurs de livres saints* qui s'appliquèrent à mettre leurs théories en pratique par leur manière de vivre!

(1) Mélanchthon, *Lieux théol.,* p. 127 : « La loi maudit ceux qui n'ont pas » rempli la loi tout entière une fois. Mais la loi n'exige-t-elle pas un amour » souverain de Dieu, et la crainte de Dieu la plus vive? Mais comme la nature » est complètement étrangère à ces choses-là, quelque beau que soit votre » phariséisme, nous n'en sommes pas moins coupables de malédiction. » Tel est aussi le langage que tiennent çà et là les autres protestants. Et comme les catholiques objectaient à Luther : « Si les préceptes de Dieu ne peuvent pas » être observés, pourquoi ordonnait-il aux hommes de les observer? » Il esquive joyeusement cette difficulté en répondant : « Commander et obéir » sont deux choses bien différentes; il est facile d'*ordonner,* mais il est bien » plus difficile d'*obéir.* » C'est ce qu'il dit, *comm. sur l'ép. Gal.,* p. 233. Mais s'il en est ainsi, les préceptes de Dieu sont plutôt quelque chose d'idéal que de réel.

sûre et de foi, quels que soient les crimes dont ils puissent se rendre coupables (1).

Tel est le système des luthériens, des calvinistes, des zwingliens et des autres sectes qui sont nées de celles-ci, si on en retranche quelques modifications accidentelles qu'ils admirent en l'exposant. Il y en eut quelques-uns qui semblèrent modifier ce système (2). Mais ce fut en vain; car, outre que toutes les autres sectes rejetèrent avec dégoût et indignation cet adoucissement, il est impossible d'adoucir ou de corriger la doctrine des novateurs, sur le mérite des bonnes œuvres, sans renverser de fond en comble et réduire à néant leur système, puisque les parties en sont si intimement liées et unies ensemble, qu'il est impossible d'en rien retrancher sans qu'il cesse d'y avoir le moindre ensemble (3).

Pour nous, nous établirons la doctrine catholique sur le mérite; nous en donnerons d'abord la notion, puis nous établirons l'existence du mérite contre les novateurs; nous dirons quelles sont les conditions requises pour le mérite; enfin, nous exposerons ce qui constitue l'objet du mérite.

CHAPITRE PREMIER.

PRÉLIMINAIRE.

DOCTRINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET OPINIONS DES THÉOLOGIENS SUR LE MÉRITE.

Le concile de Trente propose dans les termes suivants la doctrine catholique sur le mérite des bonnes œuvres, sess. VI, c. 16 : « La vie éternelle est offerte à ceux qui agissent bien

(1) Voy. Bécan, ouv. cit., c. 16, quest. 3, n. 3.

(2) Les protestants renoncèrent peu à peu, et pour plusieurs causes, à cette doctrine absurde et désastreuse, savoir, parce qu'elle était inconciliable avec l'Ecriture, qu'elle exerçait une détestable influence sur les mœurs; ils y renoncèrent enfin à cause des objections que leur faisaient les catholiques. Aussi est-il dit seulement dans l'*Apol.* 4, *de l'Am. et de l'accompl. de la loi,* § 50, p. 91 : « Cet accomplissement même de la loi, qui suit la rénovation, » est petit et impur; » § 46, p. 88 : « Nous ne pouvons pas satisfaire à la loi » dans cette vie. » Ainsi se concilient les diverses formules dont les protestants se servent pour exposer cet article.

(3) Voy. Moehler, ouv. cit., t. I, p. 244 et suiv.

» jusqu'à la fin et qui espèrent en Dieu, de même que la grâce
» est miséricordieusement promise aux enfants de Dieu par
» Jésus-Christ, de même que Dieu, en vertu de la promesse
» qu'il en a faite, récompensera fidèlement leurs bonnes
» œuvres et leurs mérites..... Car, comme ce même Jésus-
» Christ verse continuellement la vertu sur ceux qui sont
» justifiés; comme la tête sur les membres et le cep de vigne
» sur les branches, cette vertu précède, accompagne et suit
» toujours leurs bonnes œuvres, qui, sans elle, ne sauraient
» être ni agréables à Dieu, ni méritoires, nous devons croire
» qu'il ne manque rien plus à ceux qui sont justifiés, et qu'il
» faut même penser que, par ces œuvres qu'ils ont faites en
» Dieu, ils ont pleinement satisfait à la loi divine dans cette
» vie, et qu'ils obtiendront la vie éternelle en son temps,
» pourvu toutefois qu'ils meurent en état de grâce..... Ainsi
» il ne faut pas considérer notre justice comme étant la nôtre
» propre, pas plus qu'il faut ignorer ou rejeter celle de Dieu.
» Car on l'appelle notre justice, parce qu'elle est inhérente
» à notre personne et qu'elle nous justifie; mais elle est aussi
» la justice de Dieu, parce que c'est lui qui la répand en nous
» par les mérites de Jésus-Christ. Il ne faut pas oublier non
» plus que, quoique les saintes Ecritures aillent jusqu'à dire
» que Jésus-Christ promet de récompenser même celui qui
» donnera un verre d'eau au dernier des siens, et que l'Apôtre
» atteste que nos plus petites tribulations d'ici-bas seront ré-
» compensées plus qu'au centuple dans le ciel, nous sou-
» tenions pour cela, ce qu'à Dieu ne plaise, que le chrétien
» doit avoir confiance ou se glorifier en lui seul, et non dans
» le Seigneur, dont la bonté est si grande envers tous les
» hommes, qu'il regarde en eux ses dons comme des mérites. »
Or, le même concile a confirmé cette doctrine dans les can. 26 et 32, que nous citerons plus bas.

En attendant, il découle de cette proposition et de ces définitions, 1. que le juste mérite réellement une augmentation de grâce, la vie éternelle et un accroissement de gloire.

2. Que ce pouvoir de mériter s'appuie sur la miséricorde de Dieu, qui a daigné promettre une récompense éternelle à nos bonnes œuvres lorsqu'il aurait pu les exiger de nous sans espoir de récompense. Aussi saint Thomas observe-t-il justement « que Dieu ne s'est pas constitué simplement

» notre débiteur, mais qu'il s'est fait son propre débi-
» teur, en tant qu'il est dû que ce qu'il a réglé s'accom-
» plisse (1). »

3. Ce pouvoir de mériter s'appuie aussi sur les mérites de Jésus-Christ, desquels les œuvres des justes tirent tout le mérite qui leur est propre.

4. Que tous nos mérites sont des dons de Dieu, parce qu'ils découlent de la grâce soit actuelle, soit sanctifiante ou habituelle. Aussi saint Augustin dit-il fort justement : « Quand » Dieu couronne nos mérites, c'est purement ses dons qu'il » couronne (2). » On voit par là quelle estime la doctrine catholique a pour l'humilité chrétienne, au lieu de l'exclure, comme le vocifèrent les protestants.

Les théologiens ajoutent à ces dogmes, pour plus de clarté, que le mérite se distingue en mérite dit *de condigno*, et en mérite dit *de congruo*. Le premier est le mérite proprement dit, et celui qui est véritablement, réellement tel, savoir, celui auquel il est dû, en justice ou en fidélité, une récompense; le dernier, au contraire, est le mérite improprement dit, qui ne doit pas être récompensé, d'après le droit strict, puisqu'il n'a pas été fait de promesse à cet égard, et qui pourtant, décemment et convenablement, mérite d'être récompensé, à cause de la bonté même de l'œuvre.

Cette distinction est fondée sur la doctrine des Pères, surtout de saint Augustin, qui enseigne que les impies méritent la rémission de leurs péchés par la foi; il dit en effet : « Mais » la rémission des péchés elle-même n'est pas sans quelque » mérite si c'est la foi qui l'obtient. Car la foi n'est pas sans » quelque mérite, la foi par laquelle celui-ci disait : Dieu, » sois-moi propice, à moi, pécheur; et il descendit justifié par » le mérite d'une humilité fidèle (3). » Mais ce n'est pas là le mérite strictement dit, ou *de condigno;* car, comme le même docteur poursuit au même endroit : « Les mérites des justes » sont-ils nuls? Ils existent certainement parce qu'ils sont » justes. Mais ils ne méritèrent pas de devenir justes (4). » Le mérite *de congruo*, ou improprement dit, est donc celui

(1) 1, 2, q. 114, a. 1, à la 3.
(2) Lett. 194, c. 5, n. 19.
(3) Lett. cit., c. 3, n. 9.
(4) Ibid., n. 8.

qui précède la justification. Le docteur angélique établit expressément cette même distinction (1).

Or, quoique ce que l'on enseigne sur cette distinction du mérite, sur son espèce et sa nature, soit admis de presque tous les théologiens, ce ne sont pourtant pas des choses de foi, puisque l'Eglise n'a rien défini à ce sujet, et qu'il en est quelques-uns qui le contredisent. C'est pourquoi Bellarmin écrit, sur la qualité du mérite : « Il y a sur ce point trois questions: » la première, faut-il dire, le mérite des justes est-il *de condigno* ou *de congruo*? l'autre, est-il *de condigno* en raison » de la promesse ou en raison de l'œuvre? la troisième, Dieu » récompense-t-il les œuvres des justes *supra condignum,* et » celles des impies *ultra condignum* (2)? »

Bien que l'Eglise n'ait rien défini d'une manière positive sur cette dernière question, savoir, que Dieu récompense les bonnes œuvres des justes, *supra condignum,* au-delà de ce qu'elles méritent, on ne peut pourtant pas maintenant révoquer en doute cette doctrine, après la proscription de la proposition 14 de Baïus, conçue en ces termes : « Les bonnes » œuvres des justes ne recevront pas, au jour du jugement, » de plus grande récompense que celle qu'elles méritent de » recevoir au juste jugement de Dieu. »

Il n'est pas de foi non plus que toutes les bonnes œuvres des justes sont méritoires de la vie éternelle, ou quelles sont les œuvres qui, en particulier, méritent la gloire et son accroissement; si ce sont les œuvres de la tempérance, de la foi, de l'espérance, et les autres œuvres outre la charité; parce que le concile de Trente n'a pas défini que telles œuvres en particulier méritaient la vie éternelle. Bellarmin pense « qu'une » bonne œuvre n'est méritoire qu'autant qu'elle procède de la » charité (3). » C'est aussi l'opinion que soutinrent Scot, Gabriel, Durand et plusieurs autres. Vasquez, au contraire, prétend « que toute œuvre de l'homme juste est bonne, et que, » selon la vertu morale, elle est méritoire de la vie éter» nelle (4); » et il attribue ce sentiment à saint Bonaventure, à Capréola et à Soto.

(1) 1, 2, quest. 114, à la 3, et sur la 2e sent., dist. 27.
(2) Ibid., c. 16.
(3) De la Justif., l. V, c. 15.
(4) Voy. sur la 1, 2, saint Thom., t. II, diss. 217, c. 2 et suiv.

Il est constant, enfin, qu'il n'est pas de foi que le juste peut mériter pour les autres, par toute espèce de mérite, pas même *de congruo,* ou la conversion du pécheur, ou toute autre grâce; et pour lui, soit la persévérance, soit la résipiscence après sa chute, parce qu'il n'existe aucune définition sur ces choses-là, et que les théologiens sont divisés d'opinion. Or on peut, pour ces questions-là, consulter les auteurs cités (1). Pour nous, nous allons, en attendant, établir contre les novateurs le dogme catholique de l'existence du mérite.

CHAPITRE II.

EXISTENCE DU MÉRITE.

La controverse principale, ou plutôt unique, qui existe sur l'existence du mérite, c'est celle qui s'agite entre les catholiques et les protestants. Et s'ils s'accordaient sur ce point, les protestants conviendraient facilement du reste. Or, il est certain, d'après ce que nous avons dit plus haut, que cette existence ou cette négation du mérite ne sont que le corollaire des doctrines opposées des catholiques et des protestants sur la justification. Pour nous, partant des principes de la justification que nous avons établis, nous procédons comme il suit :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les justes, par les bonnes œuvres qu'ils font avec la grâce, méritent réellement la gloire éternelle et l'augmentation de cette même gloire.

Cette proposition est de foi, car le concile de Trente l'a définie, soit can. 26 : « Si quelqu'un dit que les justes ne » doivent pas attendre et espérer, pour les bonnes œuvres » qu'ils font en Dieu, une récompense éternelle de Dieu en » vertu de sa miséricorde et par les mérites de Jésus-Christ, » s'ils persévèrent dans la pratique du bien et l'observation » des préceptes divins jusqu'à la fin, qu'il soit anathème; » soit can. 32 : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres de

(1) Voy. aussi Véronius, Règle de foi catholique; elle se trouve à la fin du IIe vol., controv. des frères de Walemburg, c. 2, § 1, des Mérites de la grâce et de la gloire.

» l'homme justifié sont tellement des dons de Dieu qu'elles
» ne sont pas les bonnes œuvres méritoires de l'homme justifié
» lui-même, ou que l'homme justifié lui-même par les bonnes
» œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu et les mérites de
» Jésus-Christ, dont il est le membre vivant, ne mérite pas
» réellement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle, et
» l'impétration de cette même vie éternelle s'il meurt en état
» de grâce, comme aussi l'augmentation de la gloire, qu'il
» soit anathème. »

Cette vérité de foi est très-positivement établie par les Ecritures, car elles appellent la vie éternelle *la couronne de justice, le prix, la récompense* plus ou moins grande que doit recevoir l'homme juste pour les œuvres qu'il a faites. Donc les bonnes œuvres que les justes font en état de grâce sont véritablement méritoires aux yeux de Dieu. Et certes, l'Apôtre, III, à Tim., IV, 7, dit de lui-même : « J'ai combattu le bon combat, » j'ai consommé ma course, j'ai gardé la foi. Il ne me reste » plus qu'à recevoir la couronne de justice, que le Seigneur, » qui est un juste juge, me rendra en ce jour; » et I Cor., IX, 24 : « Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans » l'arène courent tous, et qu'il n'y en a qu'un qui arrive au » but? Courez ainsi pour arriver au but; » il dit encore, dans la même épître, III, 8 : « Chacun sera récompensé suivant » qu'il aura travaillé; » et c. 15, pour prouver que les récompenses sont différentes comme le sont les mérites, il dit, v. 41 : « Autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la » lune, autre la clarté des étoiles; car, comme une étoile » diffère d'un étoile en clarté, il en est de même pour la ré- » surrection des morts. » La conséquence est évidente, car la récompense, la couronne, le prix du vainqueur ne se donne qu'au vrai mérite.

Les témoignages des Pères en faveur de cette vérité ne sont pas moins éclatants. « *Nous regardons,* dit saint Irénée, » comme précieuse la couronne qui nous est acquise par nos » combats (1). » Saint Basile : « L'homme est sauvé par les » œuvres de la justice (2). » Saint Jean Chrysostôme : « L'un » et l'autre (le juste et le méchant) seront là récompensés

(1) *Contre les hérés.,* liv. IV, c. 37, n. 7, édit. Massuéti. Le chapitre tout entier est consacré à cette preuve, de sorte qu'il semble que saint Irénée se soit proposé de renverser le système des novateurs.

(2) Liv. *de l'Esprit-Saint,* c. 24, n. 55, t. III, p. 47.

» selon qu'ils l'auront mérité; celui-ci recevra la couronne de » sa patience et de sa résignation, et celui-là les châtiments » dus à sa méchanceté (1). » Tertullien : « L'ordre, dit-il, » dépend uniquement des mérites. Mais comme le corps mé- » rite aussi, il est aussi nécessaire qu'il y ait un ordre des » corps pour qu'il y en ait un des mérites (2). » Saint Cyprien : « Il est besoin de la justice pour que quelqu'un » puisse se concilier Dieu, qui doit le juger; il faut suivre ses » conseils et observer ses préceptes pour qu'il récompense » nos mérites (3). » Enfin, pour ne pas en citer d'autres, saint Augustin fait cette question : « Les justes n'ont-ils pas » quelques mérites? Certainement ils en ont, parce qu'ils sont » justes; mais pour devenir justes, ils n'eurent pas de mé- » rites (4). » Il dit encore : « La vie éternelle est toute la » récompense de la promesse de laquelle nous nous réjouis- » sons. Et la récompense ne peut pas précéder les mérites, » *ni donner rien à l'homme avant qu'il en soit digne.* Qu'y » a-t-il, en effet, de plus injuste que cela, et de plus juste que » Dieu? Nous ne devons donc pas demander de récompense » avant d'avoir mérité de la recevoir (5). » Par ces paroles, comme le fait observer Bellarmin, le système des novateurs est réduit à néant (6). On peut ajouter à toutes ces preuves le décret suivant du concile d'Orange, c. 18 : « Si on fait de » bonnes œuvres, elles méritent une récompense; mais la » grâce, qui ne nous est pas due, les précède pour qu'on les » fasse. »

C'est aussi ce que prouve clairement la raison. Car la raison pour laquelle les protestants nient que les bonnes œuvres sont méritoires, c'est parce que, dans leur hypothèse, il n'y a pas un seul véritable juste qui puisse agir d'une manière juste et équitable, puisque toutes leurs actions sont autant de péchés, étant produites par la substance mauvaise. Or, ces paradoxes sont faux et absurdes, ainsi que nous l'avons démontré. Ensuite, si la doctrine des novateurs était vraie, Dieu n'aurait

(1) Hom. 4, sur Lazare, n. 2, t. I, p. 753.

(2) Liv. *de la Résurr. de la chair,* c. 48, éd. Rigalt.

(3) Liv. *de l'Unité de l'Eglise,* p. 199, éd. des Bénéd.

(4) Lettr. cit., 194, c. 3, n. 6.

(5) *Des Mœurs ecclés.,* liv. I, c. 25, n. 55.

(6) *De la Justif.,* liv. V, c. 4. Voy. dans le même auteur les autres passages.

plus besoin de juger les hommes. « Ce n'est pas parce qu'il » n'existe aucun mérite, dit saint Augustin, ou à cause du » bien des bons, ou à cause du mal des méchants; si ce n'est » pas pour cela, comment Dieu jugera-t-il le monde (1)? » Pourtant l'Apôtre, II Cor., V, 10, écrit : « Nous devons tous » paraître au tribunal de Jésus-Christ, pour que chacun y » apporte les œuvres propres de son corps, selon qu'il a bien » ou mal agi. » Donc :

Objections.

I. *Obj.* 1. La vie est appelée, en divers endroits de l'Ecriture, un héritage; or, l'héritage est dû aux enfants, et ce droit ne leur vient pas de leur mérite ou de leur travail, mais bien de leur seul droit de *filiation* ou d'adoption. 2. Certes, la vie éternelle est une couronne de miséricorde, ainsi qu'il est écrit, Ps. 101, 4 : « Qui vous couronne, dans sa miséricorde et sa » compassion; » et saint Matth., V, 7 : « Bienheureux les » miséricordieux, parce qu'il leur sera fait miséricorde; » 3. elle est en outre, en tous points, une grâce de Dieu, car l'Apôtre dit, Rom., VI, 23 : « La récompense du péché, c'est » la mort; mais la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. » Si elle n'était pas toute gratuite, l'Apôtre aurait dit, comme le comportait l'antithèse : « La récompense des bonnes œuvres, » c'est la vie éternelle, » comme il avait déjà dit : « La récom- » pense du péché, c'est la mort. » 4. Il est donc établi que Dieu la donne gratuitement, et non à cause des mérites, d'après les paroles suivantes d'Isaïe, LV, 1 : « Venez, achetez » sans argent, et sans rien donner en échange, le vin et le » lait. » Donc :

Rép. 1. à la 1. *D. la Maj.* Est appelée héritage, *aussi, C.* seulement, *N.* Elle est en effet appelée en outre *récompense;* la vie éternelle est donc conférée à un double titre, savoir, comme héritage et comme récompense, et ce dernier titre est fondé sur le premier.

Rép. 2. *D. la Min.* L'héritage est dû aux fils naturels, *C.* aux enfants adoptifs, *je subdist.,* s'ils ont été adoptés sans condition aucune pour succéder à leur père dans son héritage, *C.* mais si ce n'est que conditionnellement, *N.* Car alors ils ne succèdent qu'en vertu de leur titre d'adoption, et qu'en rem-

(1) Lett. 214, *à Valentin.,* n. 4.

plissant la condition. Or, Dieu a adopté les hommes pour ses enfants, et ils ne peuvent obtenir son héritage qu'en remplissant les conditions qu'il y a mises lui-même, « et qui font » qu'ils deviennent dignes du royaume de Dieu, » comme le dit l'Apôtre, II Thess., I, 5, s'il est question des adultes (1); pour les enfants, ils y ont part en vertu de leur seul titre d'adoption.

Rép. 2. *D.* La vie éternelle est une couronne de miséricorde et de justice en même temps, *C.* de miséricorde seule, *N.* On voit par ce que nous avons dit quelle est la réponse.

Rép. 3. *D.* En tant que la grâce de Dieu est le principe de tous nos mérites, *C.* en tant qu'elle est donnée d'une manière purement gratuite, sans coopération de notre part, et par conséquent sans qu'il soit tenu compte de nos mérites, *N.* Tel est à peu près le langage de saint Augustin, liv. *de la Grâce et du libre arbitre,* c. 8, 9, où il fait observer que l'Apôtre aurait pu dire justement : « La vie éternelle est la récompense de la » justice, » comme il a dit : « La récompense du péché, c'est » la mort (2). » L'Apôtre exprime ce sens d'une manière équivalente par les paroles suivantes, Rom., II, 6 : « Il rendra » (Dieu) à chacun selon ses œuvres : à ceux qui cherchent » au moyen de la patience, des bonnes œuvres, la gloire, » l'honneur et l'incorruptibilité, il leur donne la vie éter» nelle; mais quant à ceux qui vivent dans les dissensions... » ils auront en partage la colère et l'indignation. »

Rép. 4. *N.* Le texte a trait, non pas à la vie éternelle, mais

(1) Voy. ce que nous avons dit, *Traité de l'incarn.*

(2) Pour mieux prouver que les novateurs s'écartent du sentiment et de la pensée de saint Augustin, qui, disent-ils hautement, est favorable à leur système de la justification, nous allons citer les propres paroles du saint docteur. Or, voici ce qu'il écrit, c. 8, n. 20 : « L'Apôtre après avoir dit : La grâce vous a » sauvé par la foi, et cela non pas par vous-même, mais par un don de Dieu, » non pas par les œuvres, de peur que quelqu'un s'en enorgueillît; il vit que » les hommes pourraient penser que cela avait été dit de telle façon que les » bonnes œuvres pouvaient être regardées comme inutiles pour ceux qui » croient, et que la foi seule leur suffit; et encore que les hommes pourraient » s'enorgueillir de leurs bonnes œuvres, comme s'ils se suffisaient à eux» mêmes en les faisant; » aussi ajoute-t-il aussitôt : « Car nous sommes son » ouvrage, etc. » Et c. 9, n. 21 : « L'Apôtre, après avoir d'abord dit : La récom» pense du péché, c'est la mort..... aurait pu ajouter aussitôt et avec justice : » La récompense de la justice, c'est la vie éternelle; mais il aima mieux dire : » La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle, pour nous faire comprendre par là » que ce n'est pas pour nos mérites que Dieu nous donne la vie éternelle, » mais qu'il nous y conduit par un effet pur de sa miséricorde. »

bien à la grâce que Dieu donne dans cette vie, et qui est indiquée sous les symboles du lait et du vin. Or, personne ne nie que la grâce ne soit donnée gratuitement, mais il faut que nous y coopérions.

II. *Obj.* 1. Luc, XVII, 10, Jésus-Christ dit : « Après avoir » fait tout ce qui vous est prescrit, dites : Parce que nous » sommes des serviteurs inutiles, ce que nous devions faire, » nous l'avons fait. » Nos œuvres ne sont donc pas méritoires, puisqu'elles sont inutiles. 2. Non-seulement elles sont inutiles, mais elles sont en outre impures, comme l'atteste Isaïe, LXIV, 6, lorsqu'il dit : « Nous sommes devenus comme un » homme impur, et toutes les œuvres de notre justice sont » souillées comme le linge le plus sale. » Donc, par elles-mêmes, elles méritent plutôt l'indignation que la récompense.

Rép. 1. *D.* Pour exclure la jactance, *C.* pour exclure le mérite des bonnes œuvres qui sont faites en Dieu, *N.* Telle est l'interprétation que les Pères donnent ordinairement du passage qu'on nous objecte (1). Nous apprenons en effet, par là, que nous ne pouvons rien nous attribuer du bien que nous faisons; car si la grâce de Dieu ne nous eût pas prévenus et ne nous eût aidés, nous n'eussions rien pu faire; tout l'avantage, en outre, doit nous en revenir, et non à Dieu, qui n'a pas besoin de nos œuvres, et cela d'après une promessse gratuite, fruit de sa libéralité, en vertu de laquelle il donnera à nos bonnes œuvres une récompense éternelle. Au reste, l'Apôtre, II Tim., II, 21, écrit : « Si quelqu'un se conserve » pur de ces choses, il sera comme un vase d'honneur et » *propre* au service du Seigneur; » et Jésus-Christ lui-même avait dit, saint Matth., XXV, 23 : « Courage, serviteur bon et » fidèle; parce que tu as bien administré le peu que je t'avais » confié, je t'en confierai davantage (2). »

(1) Voy. Bellarm., Justif., liv. V, c. 5.

(2) Voy. Maldonat, à l'occasion du texte de saint Luc, XVII, 10, qu'on nous objecte, il prétend que le sens de ces paroles : « Lorsque vous aurez fait toutes » choses, etc., » n'est pas que nous n'acquérons aucun mérite en observant les préceptes, mais bien que nous ne méritons que la récompense qui répond à l'observation des préceptes. Jésus-Christ veut donc que nous ne nous glorifions pas, lorsque nous avons gardé les préceptes, parce que, bien que nous ayons mérité notre récompense, toutefois nous n'avons rien fait de particulier ni rien d'extraordinaire, nous n'avons fait que ce que tout serviteur doit faire. Nous ne sommes pas aussi louables de l'avoir fait que nous serions blâmables si nous ne l'avions pas fait. Il n'y a de digne de gloire et de louange que ceux qui font des choses extraordinaires. Il développe longuement cette thèse,

Rép. 2. *N.* Quant à la preuve, *D.* Le prophète parle des péchés et de l'apparence de justice par lesquels les Juifs étaient punis, *C.* il parle des bonnes œuvres des justes, *N.* Il avait dit en effet avant : « Vous avez été à la rencontre de celui » qui est dans la joie et qui fait les œuvres de la justice; » ensuite, aussitôt après les paroles objectées, il ajoute ces paroles : « Et nous sommes tombés comme les feuilles sèches, » et nos iniquités nous ont emportés comme le vent (1). »

III. *Obj.* 1. Le Christ nous a mérité la vie éternelle. 2. Donc, ou les mérites de Jésus-Christ suffisent par eux-mêmes, ou ils ne suffisent pas; si nous admettons qu'ils suffisent, c'est en vain qu'on exige les bonnes œuvres; si nous disons qu'ils sont insuffisants, nous insultons au Christ. 3. Il s'ensuivrait au moins que si, outre ses mérites, nous exigeons encore nos mérites, à nous, pour obtenir la vie éternelle, nous partageons la gloire entre Jésus-Christ et les hommes.

Rép. 1. *D.* Jésus-Christ nous a mérité la vie éternelle, de manière toutefois qu'il faut, pour que nous l'obtenions, que

et répond à toutes les subtilités des calvinistes. Il y démontre en outre, contre Calvin, qu'il ne s'agit point ici de l'esclave (*mancipium*), mais bien du mercenaire ou serviteur à gage, qui ne travaille que pour la récompense qui lui est promise. Néanmoins, comme Kuinoel, qui marche sur les traces de Calvin, prétend qu'il ne s'agit point du mercenaire dans la parabole en question, de l'homme gagé, du laboureur, mais bien de l'esclave (*mancipium*), nous allons le réfuter par le mot *doulos,* tel que les Grecs l'employaient. Si, en effet, le *doulos* des Grecs était l'esclave que l'on achète, Sophocle n'eût point dit, Œdipe, t. 1123 : *Sane servus non emptus, sed domi educatus,* etc.; et Thucydide n'eut point notamment distingué : *Omnia et mancipia et servi et liberi;* et, qui plus est, le Scholiaste de Théocrite, v. 5, enseigne, d'après Chrysippe, que même ceux que les Grecs appellent *apelentérous* ou *libertos,* sont appelés *doulous, servos.* Donc le mot *doulos* n'exprime rien que le mot serviteur (*servus*), de sorte qu'il a pour corrélatif le mot *despotès, herus,* et que le plus souvent il est l'opposé du mot *éleuteros* (I Cor., XII, 13), mais jamais le mot *mancipium;* car, en grec, ceci se dit *andrapodon,* d'où dérive le mot *andrapodistès, plagiarius, seu mancipii venditor* (I Tim., I, 10), et les autres écrivains grecs, *andrapodônès, mancipiorum emptor.* Nous avons fait ces observations, parce que les hérétiques concluaient de là, 1° que nos bonnes œuvres faites avec la grâce ne méritent aucune récompense, comme l'esclave, proprement dit, n'en reçoit pas non plus; 2° ils concluaient aussi que nous ne pouvons faire aucune œuvre de *surérogation,* puisqu'il n'est pas une seule bonne œuvre qui ne soit due à Dieu, comme les esclaves doivent leur travail à leurs maîtres.

(1) Voy. Sanctius, sur ce passage; il pense que cette façon proverbiale de parler signifie uniquement que ces sacrifices des Juifs, que l'on appelle sacrifices de *justice,* étaient désagréables à Dieu, et que cette sainteté simulée lui faisait mal, de même que nos yeux se détournent de ce qui leur est désagréable, ou comme l'amertume et la crudité dégoûtent l'estomac. Voyez aussi Rosenmuller.

nous espérions par les œuvres méritoires, *C.* d'une manière absolue et sans que nous y coopérions, *N.* Car Jésus-Christ ne nous a pas mérité la vie éternelle dans ce sens que nous ne soyons tenu de rien faire; mais il nous l'a mérité dans ce sens qu'il nous fournit les grâces, et qu'en y coopérant nous nous appliquons ses mérites, et que par là nos œuvres deviennent méritoires, comme nous l'avons démontré en son lieu, lorsque nous parlions de la satisfaction de ce même Jésus-Christ.

Rép. 2. Je réponds ici, les mérites de Jésus-Christ suffisent et ne suffisent pas, suivant le point de vue sous lequel on les envisage. Ils sont suffisants en eux-mêmes, puisque Jésus-Christ a satisfait surabondamment, et qu'il a mérité bien au-delà de ce qu'il fallait; ils sont insuffisants par rapport à nous, en vertu de la volonté expresse de Dieu, qui a exigé que, pour que les mérites de Jésus-Christ nous servissent, il fallait que nous y coopérassions. Et ceci, loin d'amoindrir les mérites de Jésus-Christ, ne fait tout au contraire qu'en rendre l'efficacité plus recommandable, puisque, par cette efficacité, il ne nous a pas seulement obtenu le droit à la vie éternelle, mais qu'il nous a même procuré la force et la puissance de la mériter. D'où il suit que, comme la vigne ne perd rien de sa gloire si ses branches produisent des fruits abondants, et que même plus ses fruits sont abondants, plus elle est digne d'éloges, parce que tout ce que les branches ont de suc vivifiant et de sève c'est d'elles qu'elles le tiennent, de même nos mérites ne déprécient pas la gloire des mérites de Jésus-Christ, puisque c'est d'eux qu'ils découlent; bien au contraire, ils rendent ceux de Jésus-Christ de plus en plus glorieux (1).

Rép. 3. *N.* Car si la grâce de Dieu ne nous aidait et ne nous prévenait pas, nos mérites seraient absolument nuls. Car nos mérites sont, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, d'après la doctrine du concile de Trente, des dons de Dieu (2).

IV. *Obj.* Les Pères enseignent çà et là que Dieu nous donne gratuitement la vie éternelle, tel que saint Basile, comme aussi que nos mérites ne sont d'aucune valeur, tels

(1) Voy. Bellarm., pass. cit.

(2) C'est donc sottement à tort que Calvin a déblatéré contre le maître des sentences, de ce qu'il recommande le mérite des bonnes œuvres. Voici ce qu'il écrit, *Instit.*, liv. III, c. 2, p. 843 : « Qui n'exécrerait justement de telles » bêtes? O maître digne de disciples tels qu'il s'en est formé dans les écoles » insensées des méchants orateurs! »

que saint Hilaire et saint Augustin, et les autres avec eux (1). Donc :

Rép. N. A. Car, ou les Pères parlent du principe gratuit de nos mérites, savoir de la grâce et de la promesse gratuite de Dieu, ou ils parlent des mérites naturels contre les pélagiens, ou de la proportion de durée qui est nulle, comme nous le dirons bientôt.

V. *Obj.* Pour qu'il y ait mérite réel, il faut qu'il y ait proportion entre l'œuvre et la récompense. Or, il n'y a pas de proportion entre les œuvres des justes et la vie éternelle, car l'Apôtre dit, Rom., VIII, 18 : « Les souffrances de la vie pré» sente n'ont pas de proportion avec la gloire qui sera un jour » manifestée en vous. » 2. Personne, en outre, ne peut aimer Dieu par-dessus toutes choses et d'une manière parfaite. Donc personne ne peut mériter.

Rép. 1. *D. Min.* Il n'y a pas de proportion de durée et d'égalité d'une chose à l'autre entre les œuvres des justes et la gloire éternelle, telle que l'exige la justice commutative, *C.* il n'y a aucune proportion de dignité et de mérite, en supposant la promesse, telle que l'exige la justice distributive, *N.* En effet, entre les œuvres faites avec le secours de la grâce sanctifiante et la gloire, il y a la proportion qui existe entre la semence et l'arbre, surtout si on ne perd pas de vue la promesse gratuite de Dieu (2). Aussi saint Augustin dit-il : « Nous pouvons donc » exiger de Notre-Seigneur, en lui disant : Rendez-nous ce » que vous nous avez promis, parce que nous avons fait ce » que vous nous avez ordonné, et c'est vous qui l'avez fait, » parce que vous nous avez aidé lorsque nous le faisions (3). »

Rép. 2. *N.* Puisque, avec la grâce, nous pouvons faire les trois choses requises pour l'exacte observation du précepte de l'amour divin, savoir : 1. préférer Dieu à toutes choses; 2. ne rien aimer que par rapport à Dieu; 3. faire tous nos efforts pour aimer de plus en plus Dieu d'une manière parfaite (4).

(1) Voy. Bellarm., pass. cit., c. 6.

(2) Voy. saint Thom., 1, 2, q. 114, art. 1, 2, 3 et 4, où il développe admirablement cet argument tout entier, et où il a résolu et réfuté à l'avance toutes les difficultés des novateurs.

(3) Serm. 158, al. 16, *De verbis apostol.*, c. 2, n. 2.

(4) Voy. Maldonat, sur le c. 17, 10, saint Luc.

CHAPITRE III.

CONDITIONS REQUISES POUR LE MÉRITE.

Les novateurs posent, pour qu'il y ait mérite, certaines conditions; les catholiques en posent d'autres. Les novateurs, pour se procurer le moyen de rejeter le mérite tout entier tel que nous l'admettons, imaginent et demandent, pour qu'il y ait mérite, les quatre conditions suivantes : 1. c'est que l'œuvre soit parfaite ou numériquement absolue, et par conséquent exempte de toute espèce d'imperfection; 2. qu'elle ne soit due à aucun titre; 3. qu'elle soit notre œuvre, et non pas celle d'autrui, ou produite par la grâce; 4. qu'il y ait entre elle et la récompense proportion d'égalité. Les catholiques, eux, au contraire, rejettent ces conditions, qui feraient que nos œuvres, si on les admettaient, seraient complètement privées de mérites, et en posent d'autres pour que l'œuvre soit méritoire; et, parmi ces conditions, il y en a de certaines et que tout le monde admet, et il y en a d'autres qui sont du domaine de la controverse.

Et d'abord, la distinction du mérite proprement dit, ou *de condigno,* et du mérite improprement dit, ou *de congruo,* supposée, autres sont les conditions qu'ils assignent au premier, et autres celles qu'ils assignent au second, soit en ce qui concerne celui qui opère, soit du côté de l'œuvre, soit du côté de celui qui récompense; nous allons brièvement les rapporter.

Pour le mérite *de condigno,* ils requièrent deux conditions du côté de celui qui *opère :* 1. c'est qu'il soit voyageur; 2. c'est qu'il soit juste ou en état de grâce.

Que celui qui mérite doive être voyageur, il ne peut pas y avoir de doute là-dessus, puisque Jésus-Christ dit, saint Jean, IX, 4 : « Vient la nuit, quand personne ne peut agir; » et l'Apôtre, Galat., VI, 10 : « Pendant que nous en avons le » temps, faisons le bien. » Aussi l'Ecclésiaste donnait l'avis suivant, IX, 10 : « Tout ce que votre main peut faire, hâtez- » vous de le faire, parce qu'il n'y a ni œuvre, ni raison, ni » sagesse, ni science dans les enfers, vers lesquels vous vous » précipitez à grands pas. » Quant à l'état de grâce requis

pour le mérite, c'est une chose certaine, d'après les paroles de Jésus-Christ, saint Jean, XV, 14 : « Comme le cep ne peut » pas produire de fruit par lui-même et sans demeurer attaché » à la vigne, vous ne le pouvez pas non plus, à moins que » vous ne demeuriez en moi ; » et d'après les paroles de l'Apôtre, I Cor., XIII, 3 : « Quand même je donnerais tous » mes biens aux pauvres, quand même je livrerais mon » corps, de manière à brûler, si je n'ai pas la charité, tout » cela ne me sert de rien. » Aussi saint Pie V condamna-t-il justement les propositions suivantes de Baïus, de même que Grégoire XIII les condamna justement aussi; XII : « C'est » l'opinion de Pélage, que la bonne œuvre, faite en dehors de » la grâce d'adoption, n'est pas méritoire pour le royaume » du ciel; » XIII : « Les bonnes œuvres faites par les enfants » d'adoption ne tirent pas leur *raison de mérite* de ce qu'elles » sont faites par l'Esprit d'adoption qui habite dans les cœurs » des enfants de Dieu, mais seulement de ce qu'elles sont » conformes à la loi, et de ce que, par ces œuvres, on pratique » l'obéissance; XVII : « Ils pensent comme Pélage, ceux qui » disent qu'il est nécessaire pour le mérite que la grâce » d'adoption élève l'homme à l'état déifique (1). »

Du côté de l'œuvre, il faut, pour le mérite véritable, trois conditions : 1. il faut qu'elle soit exempte de toute espèce de nécessité; 2. qu'elle soit bonne et honnête; 3. qu'elle soit surnaturelle, et quant à l'entité ou essence, et quant au motif ou la fin.

Quant à la première condition, c'est une chose de foi, comme le prouve la condamnation de la proposition de Jansénius, qui commence par ces mots : *Ad merendum,* etc., taxée d'hérésie, ainsi que nous l'avons montré en son lieu (2).

Quant à la seconde, la raison en est patente, parce qu'il n'y a rien de digne de récompense devant Dieu, qui est saint, que ce qui lui est agréable, que ce qui est droit et bon. Or, on regarde comme bonne et honnête une œuvre qui est telle, et de la part de l'objet, et de la part de la fin, et de la part de toutes les circonstances, d'après cet axiôme admis de tous les théologiens : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

(1) Hard., *Act. conc.,* t. X, col. 1207. Ces propositions découlent du principe de Baïus, que la justice du premier homme fut naturelle, et qu'elle lui était due.

(2) Traité *de Dieu créateur.*

La nécessité de la troisième condition se tire des controverses avec les pélagiens, contre lesquels nous avons démontré que ce qui constituait l'œuvre surnaturelle, c'était et le principe de cette œuvre, savoir, la grâce actuelle, et la fin ou le motif, savoir, qu'on la rapporte à Dieu, comme auteur de l'ordre surnaturel, pour qu'elle ait la proportion d'égalité avec la gloire (1).

Voilà les conditions que tout le monde tient pour certaines; mais plusieurs théologiens y en ajoutent une autre, savoir, que l'œuvre soit faite sous l'empire de la charité, d'après les paroles de saint Jacques, I, 12 : « Bienheureux l'homme qui souffre la » tentation, parce que, quand il aura été réprouvé, il recevra » la couronne de vie *que Dieu a promise à ceux qui l'aiment.* » Telle est aussi l'opinion de saint Thomas, 1, 2, quest. 114, a. 4 (2). D'autres pourtant, ainsi que nous l'avons dit, ne l'admettent pas (3).

Il faut enfin de la part de Dieu, qui récompense, une promesse. Voilà pourquoi les Ecritures désignent çà et là la vie éternelle sous le nom générique de promesse. L'Apôtre dit en effet, Hébr., VI, 12 : « Par la foi et la patience ils hériteront » des promesses; » et ibid., X, 36 : « La patience vous est » nécessaire pour que, faisant la volonté de Dieu, vous rem» portiez la promesse. » Et c'est ce qu'a déclaré le concile de Trente, sess. VI, ch. 16, et la nature de la récompense, qui résulte nécessairement d'un pacte, exige cette condition.

Pour le mérite *de congruo fallibili*, il faut toutes les conditions que nous venons d'énumérer, outre l'état de grâce et la promesse de Dieu (4).

(1) Voy. saint Thom., pass. cit., art. 1 et art. 2, où il dit, entre autres choses, ce qui suit : « La vie éternelle est un certain bien qui dépasse les propor» tions de la nature créée, parce qu'il en dépasse aussi la connaissance et le » désir, d'après ces paroles, I Cor., II, 9 : L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas » entendu, le cœur de l'homme n'a pas embrassé. Et de là vient que nulle » nature créée n'est un principe suffisant de l'acte méritoire de la vie éter» nelle, à moins qu'il ne reçoive par surérogation quelque don surnaturel » appelé grâce. »

(2) « Le mérite, dit-il, de la vie éternelle appartient d'abord à la charité; » il n'appartient que secondairement aux autres vertus, en tant que leurs » actes sont commandés par la charité. Il est pareillement évident que ce » que nous faisons par amour, nous le faisons surtout volontairement; d'où il » suit que, comme il faut pour qu'il y ait mérite qu'il y ait volonté, c'est sur» tout à la charité qu'on attribue le mérite. »

(3) Voy. Vasquez, pass. cit.

(4) Voy. Bellarm., de la Justif., liv. V, c. 12 et 14; voy. aussi Vasquez, sur la III part., quest. 94, art. 1, dout. 4 : « Nous appelons de même, écrit-il,

CHAPITRE IV.

OBJET DU MÉRITE.

Il est deux choses qui tombent sous le mérite : ce sont la grâce et la gloire. Quant à la gloire, nous avons déjà démontré qu'elle tombe, comme son accroissement, sous le mérite *de condigno* dans l'homme juste, par les œuvres faites en Dieu.

Par rapport à la grâce, voilà ce qu'il y a de certain :

1. C'est que la première grâce, savoir, la grâce actuelle, ne tombe nullement sous le mérite, comme le prouve ce qui a été dit contre les pélagiens et les semi-pélagiens (1).

2. C'est que la grâce sanctifiante ne tombe pas, elle non plus, sous le mérite *de condigno,* comme nous l'avons dit plus haut, puisque, d'après l'Apôtre, Rom., III, 24, « nous sommes » justifiés gratuitement par sa grâce; » c'est aussi ce que dit ouvertement le concile de Trente, sess. VI, chap. 8.

3. C'est que l'homme juste peut mériter préalablement, *de condigno,* l'augmentation de la grâce sanctifiante, comme l'a défini le même concile de Trente, sess. VI, can. 23. Et si le juste peut mériter l'augmentation de la grâce sanctifiante, par le fait même il acquiert, par la justification, un droit aux grâces actuelles, qui sont nécessaires pour faire les bonnes œuvres desquelles dépend cette augmentation.

4. C'est que l'homme pécheur peut mériter préalablement, *de congruo infallibili,* la promesse de Dieu existant (2), la première grâce sanctifiante par la contrition parfaite et un acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses, comme par la dernière disposition pour l'obtenir infailliblement, d'après ces expressions de saint Augustin, que nous avons maintes fois citées : « Mais la rémission des péchés elle-même n'est pas

» mérite *de congruo* ce que nous appelons œuvre impétratoire, et mérite » impétratoire ce qu'on est dans l'usage d'appeler mérite *de congruo;* le mérite *de congruo* est ce qu'obtient ce dont il est le mérite; le mérite congru » est dans la seule impétration. »

(1) Voy., en outre, saint Thomas, 1, 2, q. 114, a. 5.

(2) Comme nous avons dit plus haut que les théologiens excluaient de la notion du mérite *de congruo* la promesse divine, il est évident que cela doit s'entendre du mérite congru en général, ou faillible.

» sans quelque mérite si la foi l'obtient, car le mérite de la foi » n'est pas nul (1). »

Mais les théologiens ne sont pas d'accord sur les points suivants : 1. si le juste peut mériter son pardon après sa faute; 2. s'il peut en outre mériter la persévérance finale pour lui; 3. si enfin le juste peut mériter pour un autre la grâce première.

Quant à la première question, il est certain que personne ne peut mériter cela *de condigno* pour lui; il ne peut pas même le mériter *de congruo infallibili,* puisqu'il n'existe là-dessus aucune promesse divine, et que, par le péché, on perd toute espèce de droit à recouvrer la grâce; mais le juste le peut-il par le mérite *de congruo fallibili?* le sentiment le plus commun tient avec Bellarmin pour l'affirmative (2). Il paraît certain que le juste peut au moins obtenir pour lui cette réparation par ses prières, à l'exemple de David, qui adressait à Dieu, Ps. 70, 9, la prière suivante : « Lorsque ma vertu aura défailli, ne m'a- » bandonnez pas, Seigneur (3). »

Nous ferons à peu près la même réponse à la seconde question, parce que Dieu ne promet nulle part aux justes de leur accorder la persévérance comme récompense; les Ecritures, bien au contraire, exhortent les fidèles à faire leur salut avec crainte et tremblement, à se tenir sur leurs gardes pour ne pas tomber, et à s'appliquer à rendre, par leurs bonnes œuvres, leur vocation et leur élection certaine. C'est aussi ce qu'a sanctionné le concile de Trente, sess. VI, can. 16, cité plus haut. Cependant, l'opinion commune des théologiens est que le juste peut mériter la persévérance *de congruo fallibili,* d'après cet adage connu de saint Augustin : *Hoc Dei donum suppliciter emereri potest, amitti contumaciter non potest* (4).

Quant à la troisième question, enfin, les théologiens catholiques s'accordent à dire que personne, sauf le Christ, ne peut mériter *de condigno* la première grâce pour un autre, puisque c'est là la fonction propre de notre Sauveur et Rédempteur, qui s'est livré lui-même pour nos péchés. Néanmoins, les catholiques tiennent généralement, après saint Thomas (5),

(1) Lett. 164, pass. cit.
(2) *De la Justif.,* liv. V, c. 21, n. 3.
(3) Voy. saint Th., 2, 2, q. 186, n. 10.
(4) *Du Don de persév.,* c. 5, n. 10.
(5) 1, 2, q. 114, a. 6.

que les justes peuvent obtenir, par le mérite *de congruo fallibili,* la première grâce pour un autre. C'est pourquoi saint Jacques, c. 5, 16, exhorte ainsi les fidèles : « Priez les uns » pour les autres, afin que vous soyez sauvés. » Et il y a beaucoup d'exemples de conversions opérées à la suite de prières d'autres personnes, comme celle de saint Paul, qui s'opéra, disent les Pères, à la suite des prières de saint Etienne; celle de saint Augustin, que les prières et les larmes de sa mère Monique ramenèrent à de meilleurs sentiments, ce que l'Eglise nous donne pour certain.

Nous nous sommes occupé jusque-là, dans ce traité, de la grâce ou de ce don céleste que Dieu nous accorde par les mérites de Jésus-Christ, qui produit en nous le vouloir et le faire volontaire, et qui, lorsque nous lui donnons notre assentiment, nous rend participants de la nature divine elle-même, afin que, produisant de jour en jour des fruits plus abondants, nous fassions tous nos efforts pour arriver à la gloire future qui sera révélée en nous. Et pour y parvenir, nous devons demander à Dieu, sans relâche, qu'il nous prévienne par cette grâce, qu'elle nous accompagne toujours, et qu'il fasse que nous nous appliquions sans cesse à faire de bonnes œuvres.

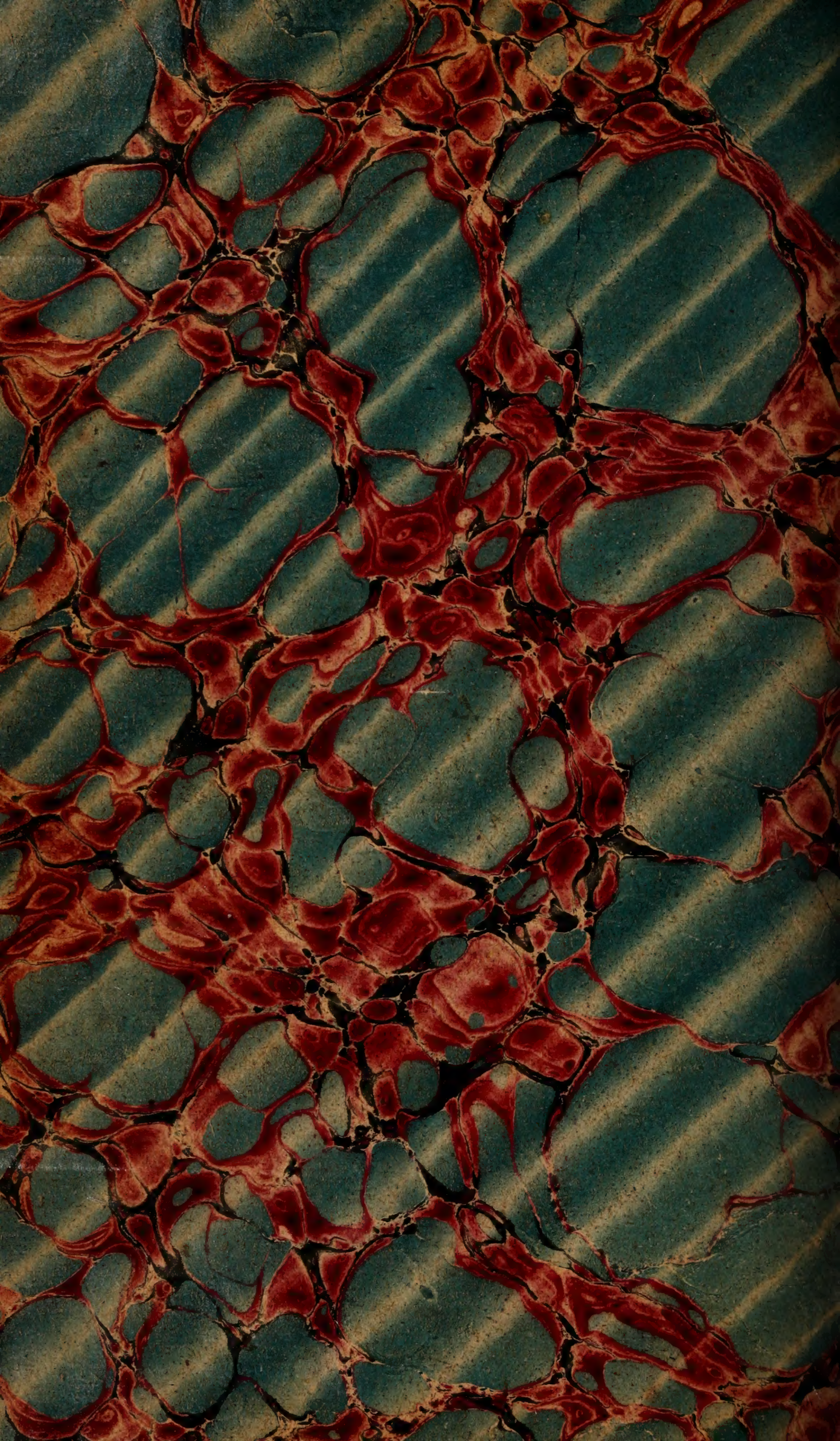
J. Fournet.

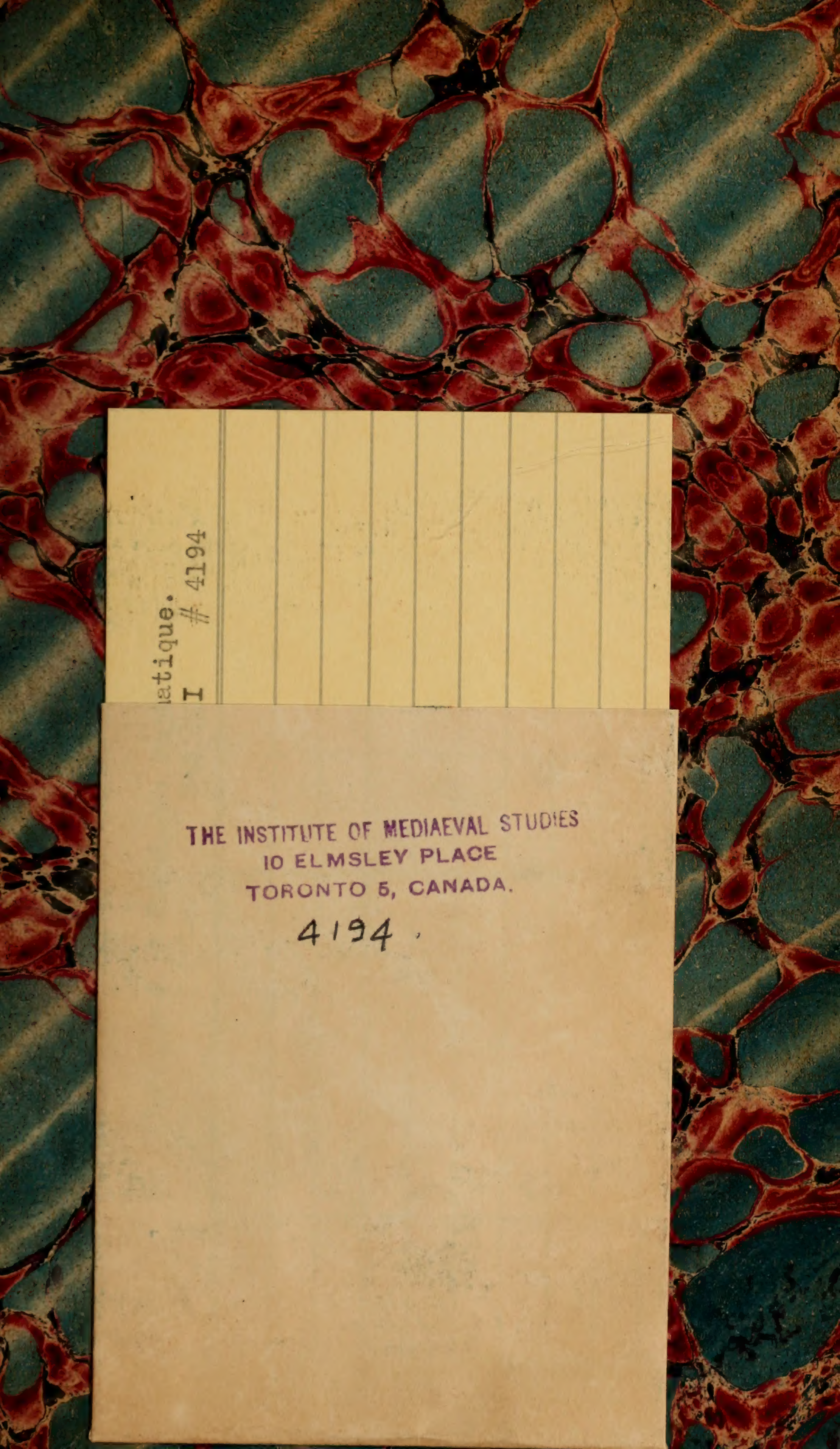
FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

Coulommiers. — Typogr. Albert PONSOT et P. BRODARD.




atique.
I # 4194
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
4194.

